Al suo chiarissimo Amico
Prof. Pasquale D'Ercole,
in segno di devozione profon
da e di indelebile affetto,
l'autore

LA
FILOSOFIA E LA METAFISICA

MEMORIA

Letta all' Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli

DAL SOCIO CORRISPONDENTE

SEBASTIANO MATURI

NAPOLI
TIPOGRAFIA DELLA REGIA UNIVERSITÀ
NEL GIÀ COLLEGIO DEL SALVATORE
1894

Est enim philosophia paucis contenta judicibus, doctorum et theologorum multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa.

ALLA MEMORIA

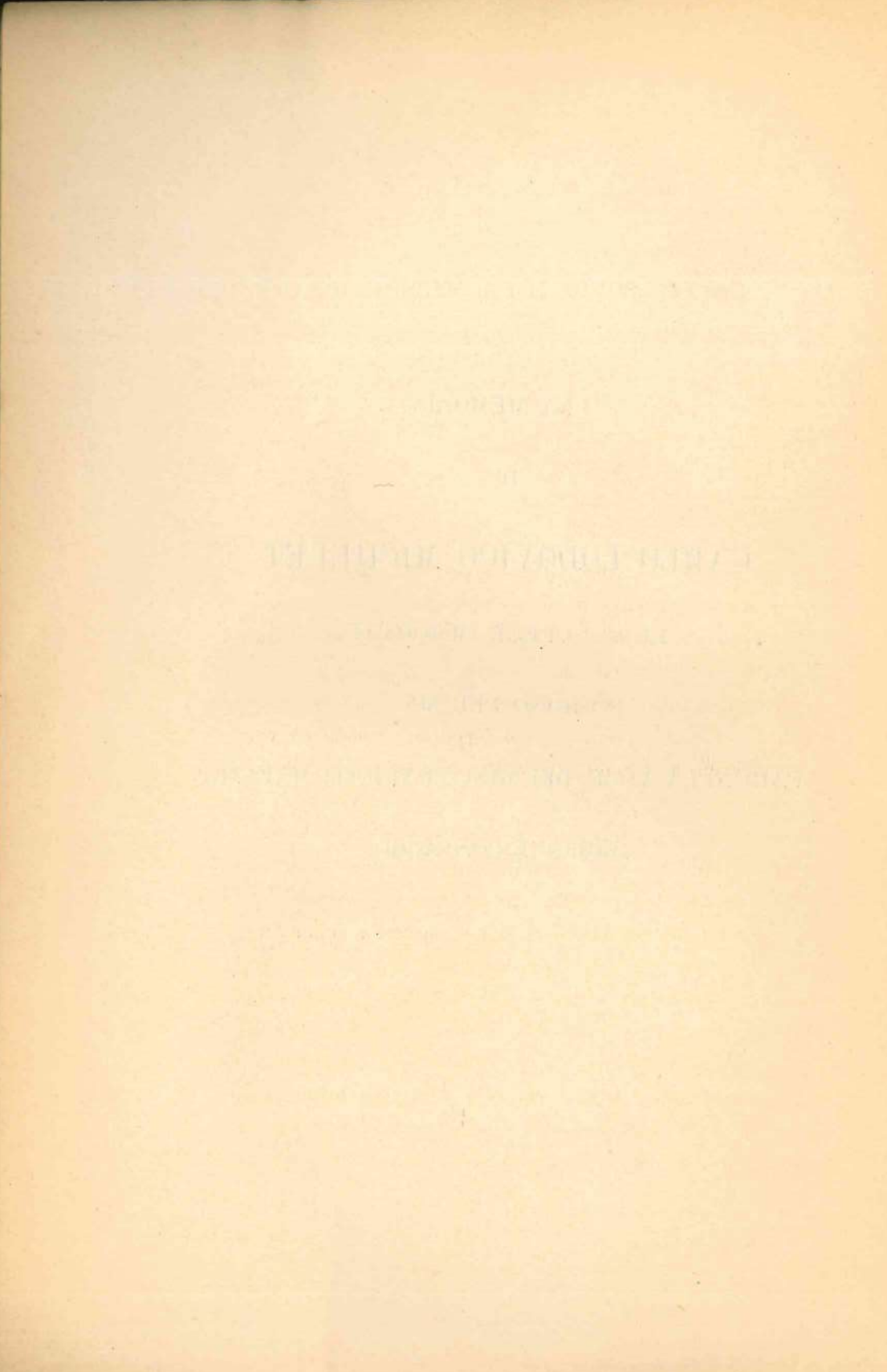
DI

CARLO LODOVICO MICHELET

LE CUI OPERE IMMORTALI

FURONO PER ME

PARI ALLA VOCE DEI MIEI VENERATI MAESTRI

DEDICO E CONSACRO

LA FILOSOFIA E LA METAFISICA

Ogni scienza si riferisce ad un oggetto determinato, e non è quella scienza che è, se non perchè si riferisce e solo in quanto si riferisce al proprio oggetto determinato.

Se talvolta pare che più scienze si riferiscano ad un medesimo oggetto, questo deriva dal non riflettere che un oggetto medesimo varia e si differenzia, secondochè varia e si differenzia il punto di vista dal quale ci facciamo a considerarlo, e che fa di esso una cosa essenzialmente diversa e tutta propria di quella determinata scienza, che lo prende a studiare sotto quel determinato punto di vista. Ma è appunto perciò che, quando si dà a questa parola *oggetto* un significato troppo angusto , come fanno arbitrariamente gli scienziati empirici , non è lecito dire che tutte le scienze, compresa la filosofia, si debbano distinguere fra loro per la sola diversità del loro oggetto; ma fa duopo affermare che tutte le scienze si distinguono fra loro, o per la diversità del loro oggetto (e questo è il caso della distinzione tra scienza particolare e scienza particolare) , o per la diversità del punto di vista , dal

quale gli oggetti medesimi possono essere studiati (e questo è il caso, come dimostrerò, della distinzione tra filosofia e scienze particolari). La diversità dell' oggetto, inteso nel senso di oggetto particolare (ossia *considerato* soltanto come oggetto particolare (1)), non è un criterio

(1) Non è già che gli oggetti delle scienze particolari siano niente altro che oggetti particolari, e non inchiudano in sè, ciascuno a suo modo, l'unità del tutto; siano, cioè, soltanto *particolari*, e non già forme particolari dell'*Universale*, e più o meno vicine (o più o meno lontane) alla realtà stessa di esso. Tutte le cose sono scala al Fattor, chi ben le estima, dice il poeta; e si sa che noi altri metafisici-poeti (incorreggibili e come poeti e come metafisici) noi altri, in tutti i gradi di questa scala, non vediamo, nè sappiamo vedere altro che i passi diversi e necessari dello stesso Fattore, che sale a se stesso, che ascende alla sua sede vera e suprema. Dalla prima e più indeterminata forma della materia in sino alle più splendide rappresentazioni della coscienza del divino, tutto l' universo naturale ed umano non è, per noi altri, che questa eterna ascensione del vero infinito a se medesimo come coscienza della sua unità ed universalità (come pensiero assoluto, in cui è la causa *suprema* e il fine *ultimo* delle cose).

Ma, siccome le scienze particolari non hanno nulla di comune con questa nostra metafisica poetica (benchè questa, veramente, non si possa confondere con un'altra metafisica che fu detta pure così, ma per altra ragione), e perciò non vedono quella scala di cui parla il Petrarca, e molto meno vedono o possono vedere quell'altra scala, che fu detta delle entelechie; tanto più che di questa vecchia scala del vecchio principe dei filosofi oggi non si parla più; così avviene per necessità che, dinanzi all'occhio degli scien-

sufficiente a stabilire, in tutti i casi, la differenza specifica di una scienza dall'altra; e, se non ci fosse altro criterio di distinzione, si dovrebbe per necessità (necessità assolutamente irrazionale ed arbitraria) impicciolire il concetto di scienza e restringerlo esclusivamente alle scienze particolari. Per evitare questo gravissimo errore ed attenerci nel tempo stesso al linguaggio più comune, noi poniamo come criterio di distinzione appunto quello che abbiamo già espresso: o la diversità dell'oggetto, o la diversità del punto di vista, dal quale si può studiare un oggetto medesimo.

Pur troppo il comune degli uomini (per non dire degli scienziati) non attribuisce alla differenza dei punti di vista tutto quel valore, tutta quella importanza che gli spetta.

Per ordinario si crede che il punto di vista sia cosa pressochè ultima, e che tutto il divario tra considerazione e considerazione delle cose, tutto il divario tra intelligenza ed intelligenza consista piuttosto nelle cose stesse, o nello stesso contenuto del nostro sapere, e non già nel punto di vista, dal quale ci facciamo a considerare le cose medesime, o il medesimo contenuto del nostro sapere. Ma la verità è ben altra, ed è ben altra, appunto perchè la diversità del punto di vista trasforma essenzialmente tutta la nostra

ziati empirici, ogni oggetto di scienza apparisce soltanto come un oggetto a sè, ed ogni scienza empirica come soltanto una scienza a sè.

Troppa autonomia ed iperstenia in queste membra (disjecta) delle scienze empiriche; e di qui appunto la malattia, onde sono affette incurabilmente. Ma tutto ciò sarà chiaro dal processo stesso di questo mio breve ragionamento accademico.

considerazione delle cose, e fa delle cose medesime una sfera tutt'altra, un mondo tutto diverso. Pare che sia nulla il punto di vista; ma il punto di vista è tutto. Pare che sia nulla, perchè alla fin fine esso non è altro che un concetto. Ma il punto di vista è tutto, perchè questo concetto, penetrando in tutte le cose da noi considerate, conferisce a tutte un tutt'altro significato, ed un valore distinto, totalmente e specificamente diverso.

Ed è perciò che un' intelligenza, la quale guardi le cose da un punto di vista più alto (e quindi più largo, imperocchè anche nel mondo del pensiero la larghezza dell'orizzonte è in ragion diretta dell'altezza del punto di vista dal quale ci si colloca) è un' intelligenza ben diversa e più alta di quella, che guarda le cose da un punto di vista inferiore. Il volgo non sa nulla di ciò. Dinanzi alla coscienza del volgo, la riflessione di un chimico, il quale non sia altro che un chimico, è la stessa cosa che la riflessione del filosofo, il quale si faccia a considerare le cose stesse, di cui si occupa la chimica. Eppure, la differenza che corre tra la riflessione del filosofo e la riflessione dello scienziato empirico, qualunque esso sia, è una differenza specifica, essenziale e profondissima; e non dipende mica dalla materia su cui si esercita, nè dalla quantità del contenuto empirico del nostro sapere.

Qual' è l' oggetto della filosofia? Ebbene l'oggetto della filosofia non può essere nè questo, nè quell' oggetto particolare, proprio di questa o di quella scienza particolare, in quanto è oggetto o sotto quel punto di vista, da cui e per cui è oggetto della medesima.

Tutti gli oggetti adunque delle scienze particolari, presi uno per uno, in quanto e sotto quel punto di vista, da cui e per cui essi sono, rispettivamente, il terreno proprio delle medesime, si sottraggono, anzi si oppongono alla considerazione e riflessione propria e speciale della filosofia; e questa perciò non può occuparsi di essi, in questo senso e sotto questo punto di vista. Per la qual cosa nemmeno Dio, in quanto è oggetto proprio, e sotto quel punto di vista, da cui e per cui è oggetto proprio della teologia positiva, può essere oggetto di filosofia. Ora Dio, in quanto è oggetto della teologia positiva non è, nè può essere Dio stesso considerato in se medesimo; il che è riconosciuto esplicitamente dalla stessa teologia positiva, allorchè confessa che la contemplazione di Dio in se medesimo, o faccia a faccia (secondo il suo linguaggio, che corrisponde perfettamente al suo modo di rappresentarsi la Divinità) ci è assolutamente interdetta, almeno in questo mondo (1).

(1) Questo modo di rappresentarsi la Divinità come un *oggetto* (benchè oggetto supremo ed assoluto) è nella essenza stessa della religione, e perciò si trova anche nelle forme più alte della medesima. La religione non può mai sollevarsi al di sopra della forma immaginosa, ed anche quando diviene teologia positiva non può mai staccarsi del tutto dalle immagini e risolvere pienamente il contenuto di esse in *concetti razionali*. Ed è appunto questa forma immaginosa quella che depone e feconda un certo germe irreligioso ed ateistico nelle viscere stesse della religione. Il principio della corruzione della coscienza religiosa è nella stessa coscienza religiosa. La religione diviene incorruttibile solo quando

Nè vale il dire che questa esplicita confessione della teologia positiva è come se non fosse, solo perchè il teologo positivo si ostina a credere e a sostenere che egli si occupa davvero della Divinità e dei suoi attributi. Imperocchè il fatto è che la Divinità, considerata nella sua essenza, è dichiarata affatto inconoscibile dalla teologia po-

si è trasformata in coscienza filosofica, ossia in vera, razionale ed assoluta religione (e perciò non più religione *come tale*). La *vera ed assoluta* religione (ed anche la religione *come tale*, *in quanto* però e *per quanto* è *vera*, o *per quel tanto* che ha di verità schietta e sincera) non adora, nè contempla Dio come una *oggettività*, o un subbietto *oggettivo* e *particolare*. La vera religione, dice profondamente lo Schleiermacher, ist das Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, in Einen und Allen, in Gott, habend und besitztend Alles in Gott und Gott in Allem. Der Fromme spürt übera'l nur Handeln aus Gott, Einheit der Natur und der Vernunft.

Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, ist Religion; die Gottheit aber dann wieder als einen einzelnen *Gegenstand* hinstellen ist *leere Mythologie*. Ein persönliches Dasein ist immer ein von andern sich unterscheidendes, andere neben sich setztendes. Das Ziel der Religion ist daher vielmehr die Umrisse unserer Persönlichkeit zu erweitern und allmählich verschwinden zu lassen: und zwar *schon hier* im Einen und Allen leben, *das* ist Religion und ihre Unsterblichkeit. Ein endliches Dasein sich als unendlich dauernd denken, ist unmoglich.

Pare incredibile! È un teologo (che in filosofia si riteneva per un semplice *dilettante*), è un teologo che parla così; chiaro e tondo. E dire in vece che ci sono anche degli egheliani, che non sanno sbrogliarsi da questa *leere Mythologie!*

sitiva; e, considerata poi nei suoi attributi, è del pari inconoscibile dalla teologia positiva, perchè gli attributi della Divinità, posti al di fuori della essenza della Divinità, non sono gli attributi della Divinità, ma soltanto le nostre rappresentazioni religiose relative agli attributi della Divinità. L'oggetto della teologia positiva è dunque la rappresentazione che si forma di Dio la coscienza religiosa, e tutto lo studio, tutta la ricerca, altissima e nobilissima di questa scienza, consiste solo nello investigare il nascimento di questa rappresentazione di Dio nella coscienza religiosa, e nel tener dietro allo svolgersi e all'integrarsi di questa rappresentazione nella stessa coscienza religiosa. Egli è vero che, oltre a questa storia della rappresentazione di Dio, tale quale essa ha luogo nella coscienza religiosa, la teologia positiva può fare e fa realmente anche la critica delle diverse rappresentazioni di Dio. Ma la critica della teologia positiva non va, nè può mai andare al di là dell'orizzonte della coscienza religiosa, non può mai superare il punto di vista schiettamente dommatico di una determinata rappresentazione di Dio. Ed è perciò che la critica della teologia positiva non è altro che una lotta sublime, combattuta da una determinata rappresentazione di Dio, che è divenuta dottrina, contro tutte quelle altre rappresentazioni congeneri e dottrine corrispondenti, che le stanno al di sotto, e sulle quali essa ha il dritto di trionfare, alle quali ha il potere di dimostrare la sua superiorità, la sua maggiore pienezza ed altitudine.

Se l'oggetto, intorno a cui travaglia faticosamente l'attività scientifica della teologia positiva, non è Dio stesso, considerato nella sua essenza, o nei suoi attributi, quali

essi sono nella loro relazione colla sua essenza, ma è soltanto la rappresentazione di Dio, tale quale essa è, e come si svolge nella coscienza delle diverse comunità religiose, egli è chiaro da un lato che anche la teologia positiva è una scienza particolare, benchè abbia in certo senso, un' importanza di gran lunga superiore a quella di tutte le altre scienze particolari; ma è chiaro dall' altro che, appunto perciò l'oggetto della teologia positiva, tale quale esso è in quanto è l' oggetto della medesima, non è, nè può essere l' oggetto proprio della filosofia. Dal processo stesso del mio ragionamento si raccoglierà in che modo, in che senso, sotto qual punto di vista anche le rappresentazioni religiose della Divinità si convertano in oggetto proprio della filosofia, e come perciò, in quanto oggetto della filosofia esse acquistino un tutt'altro significato ed un valore più alto, che la teologia positiva nè intende nè può intendere giammai, in quanto teologia positiva.

L'oggetto della filosofia non può esser nemmeno il puro e semplice complesso, senza più, di tutti gli oggetti, di cui rispettivamente si occupano le singole scienze. E per verità il complesso puro e semplice di tutti gli oggetti delle scienze particolari non somministra, nè può somministrar la materia ad una scienza unica, distinta realmente e vivente di una vita propria ed indipendente. Il complesso puro e semplice di tutti gli oggetti delle scienze particolari forma la materia dell'enciclopedia. Ora l'enciclopedia, come pura enciclopedia, non è una scienza; e tutto il patrimonio smisurato del sapere in cui essa consiste — relativo, a parte a parte, alle singole scienze —

anche quando lo si voglia e possa considerare come raccolto e radunato, o meglio, accumulato in una sola intelligenza, non costituisce, nè può costituire una scienza a sè; imperocchè all'unità soltanto estrinseca ed apparente dell' intelligenza subbiettiva dell' enciclopedico non corrisponde (appunto perchè quell'unità subbiettiva è soltanto estrinseca ed apparente) una reale ed obbiettiva unità nel patrimonio stesso di esso sapere, totale e pieno quanto si voglia, ma slegato ed inorganico.

Se la filosofia non può avere per oggetto suo nè questo o quell' oggetto (di questa o quella scienza particolare), in quanto e sotto quel punto di vista, da cui è studiato dalla scienza rispettiva e per cui è oggetto proprio ed esclusivo di essa; se non può avere per oggetto suo neanche il complesso puro e semplice di tutti gli oggetti delle scienze particolari, in quanto ciascuno e sotto quel punto di vista da cui e per cui ciascuno di essi è oggetto proprio ed intangibile della scienza corrispondente; imperocchè nel primo caso essa si confonderebbe con questa o quella scienza particolare, nel secondo caso non si distinguerebbe dalla pura e semplice enciclopedia; e perciò tanto nell'un caso che nell'altro, anzichè scienza distinta e vivente di vita sua propria, non esisterebbe in nessun modo, e il vocabolo stesso *filosofia* non avrebbe alcun senso; e, se, d' altra parte, la totalità degli oggetti delle scienze particolari è tutto quanto lo scibile, tutta la possibile materia dell'umano sapere, dove mai, si domanda, potrà essere l'oggetto proprio della filosofia? Al di fuori o al di là dell'oggetto della scienza matematica; al di fuori o al di là dell' oggetto della scienza astronomica; al di fuori

o al di là degli oggetti di tutte le scienze naturali ; al di fuori o al di là degli oggetti di tutte le scienze umane — antropologiche , sociali , storiche , politiche , e via via — ; al di fuori o al di là di tutte le rappresentazioni religiose della coscienza umana, che cosa c' è mai, e che cosa ci si può mai additare come l'oggetto proprio della filosofia? D'altra parte, come risulta da tutto ciò che precede , ciascuno di questi oggetti , e tutti questi oggetti messi insieme, in quanto sono la sfera propria ed intangibile della scienza o delle scienze correlative, in quanto sono e sotto quel punto di vista da cui e per cui sono il rispettivo patrimonio o della matematica, o dell'astronomia, o delle scienze naturali, o delle scienze umane, o delle scienze divine, non sono, nè possono essere l'oggetto proprio e legittimo di un' altra scienza, la quale, distinguendosi da loro essenzialmente , e rispettando la cosa propria di ciascuna scienza particolare, esista e viva di una vita sua propria , e si affermi e si svolga , senza usurpazioni , in un mondo tutto suo proprio. Dove mai adunque, si domanda daccapo, può trovarsi l'oggetto proprio della filosofia, quell' oggetto che sia *suo* , esclusivamente *suo*, ed in cui e per cui le sia dato di esistere e di vivere come scienza distinta da tutte le scienze particolari , e come avente un proprio essere , una propria differenza specifica ed una propria e superiore individualità? Questa è la questione vera e fondamentale, che bisogna affrontare, e che non si può non affrontare, allorchè si vuol discorrere di cose filosofiche senza confusione e senza equivoci.

E di fatto, se egli è vero, come realmente e profon-

damente è vero, che *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*, deve essere anche vero e profondamente vero che o l' attività filosofica è un' attività scientifica distinta e specificamente determinata, e perciò, come una si fatta attività scientifica distinta e specificamente determinata, è ben altra cosa da tutta quell' attività scientifica che si svolge in ciascuna scienza particolare e in tutte le scienze particolari, o l'attività filosofica, e tutta la filosofia che ne consegue, è una parola senza senso, un puro *flatus vocis*. Non c' è nessuna scienza determinata, senza una determinata attività scientifica corrispondente; e però, se quell' attività scientifica, che è propria del filosofo, non è specificamente diversa da quell' altra attività scientifica, che è propria dello scienziato empirico in generale, o del teologo positivo in particolare, la filosofia non esiste, non può esistere, e non ha senso.

Ma, domandiamo una terza volta, è mai possibile una attività scientifica specificamente diversa da quella che si svolge in questa o quella scienza particolare, o in tutta quanta l'enciclopledia delle scienze particolari, se non c'è un punto di vista specificamente diverso, se non c' è un aspetto *nuovo* ed essenzialmente distinto, dal quale o sotto del quale ci sia dato considerare daccapo tutti gli oggetti delle scienze particolari ? Un'attività scientifica *nuova* e affatto diversa da quella che si esplica in tutte le scienze particolari, è mai possibile, senza una nuova luce, la quale dia agli oggetti stessi delle scienze particolari un *nuovo* aspetto, una figura ben diversa e più nobile, e così li differenzii e li trasfiguri e li ricomponga in un mondo essenzialmente distinto da quello, in cui si muove e si ag-

gira, a suo modo, l' attività propria e determinata delle scienze particolari?

Ella è dunque una verità semplicissima e luminosa, che l'esistenza della filosofia, come scienza distinta e vivente di vita propria, non è possibile che in un caso solo, e questo caso è, che sia possibile studiare, o meglio ristudiare gli oggetti stessi delle scienze particolari, ma da un punto di vista diverso e superiore, da un punto di vista che li abbracci e contenga tutti sotto di sè, e che, abbracciandoli e contenendoli tutti sotto di sè, sparga sopra di tutti una luce novella, e dia loro un significato nuovo ed essenzialmente diverso da quello che essi hanno, in quanto ciascuno è oggetto della rispettiva scienza particolare.

Ora un punto di vista, qualunque esso sia, il quale abbracci e contenga sotto di sè tutti gli oggetti delle scienze particolari, e sia perciò in grado di dare a tutti un significato ed un valore specificamente diverso da quello che essi hanno, in quanto ciascuno è oggetto della corrispondente scienza particolare, non è, nè altro può essere, che un concetto assolutamente universale od infinito, un concetto, cioè, col quale ci si addentri e profondi nella essenza comune di tutti gli oggetti delle scienze particolari, e dal quale perciò, come da una *specola*, ci sia dato di *speculare* realmente, sotto la sua luce, tutti gli oggetti delle scienze particolari, tutto lo scibile, tutto l'universo intellettuale, a cominciare dalle prime primissime apparizioni della materia in sino alle più alte rappresentazioni religiose della Divinità.

Questa speculazione potrà, per la insufficienza del punto

di vista, o dirò così, per difetto di struttura della specola, potrà non riuscire; potrà essere un semplice tentativo; ma certa cosa è che, al di fuori di ogni tentativo di speculazione in questo senso proprio e determinato, o al di fuori, si dica pure, di ogni tentazione speculativa, di questo genere, la filosofia, come attività scientifica distinta da ogni attività scientifica particolare e limitata, non c'è, non ci fu, e non ci può essere (1).

Ma questo tentativo di speculare, questo tentativo di considerare daccapo tutti gli oggetti delle scienze particolari dal punto di vista di un qualche concetto assolutamente universale od ontologico, questa tentazione speculativa è appunto quella che, per un semplice accidente, prese il nome di metafisica, ovvero quello, senza accidente, di filosofia prima. Dunque è chiaro che, se la fi-

(1) Se il punto di vista metafisico consiste sempre in un concetto *assolutamente universale* od infinito, si raccoglie chiaramente da questa stessa definizione che la storia della metafisica non può essere una storia di semplici tentativi. È questione di vedere solo *fino a che punto* i tentativi della metafisica riescono davvero. Ma un tentativo di metafisica, che fallisca assolutamente, è una *contradictio in terminis*. E per verità, una delle due: o la ragione si eleva realmente ad un concetto assolutamente universale ed infinito, o no. Se non si eleva a nessun concetto di questa natura, il tentativo non c'è. Se si eleva davvero ad uno qualsiasi di questi concetti, un momento della verità universale è già conquistato per sempre, già un raggio della luce divina le brilla dinanzi e le fa vedere tutte le cose dell'universo sotto un aspetto determinato e vero per ciascuna di esse, *senza eccezione di sorta*.

losofia è possibile, la possibilità sua non è, nè altra può essere che quella di cercare la natura comune di tutte le cose, e di considerare nuovamente tutte le cose sotto questa luce della loro comune natura. Sufficiente o insufficiente che sia questa luce, secondo il grado di sviluppo del pensiero metafisico, il fatto è che, fuori di questa luce della metafisica, la considerazione veramente filosofica di un oggetto qualsiasi non è possibile. Fuori del pensiero metafisico non c'è altro che o la scienza particolare, o il pensiero subbiettivo; ed è perciò che una trattazione filosofica, la quale si movesse assolutamente al di fuori di ogni pensiero metafisico, non sarebbe, nè altro potrebbe essere che o semplice scienza particolare sotto il nome di filosofia, ovvero un accozzamento di verità scientifiche particolari e di opinioni individuali (cioè, o negazione pura e semplice della filosofia, o negazione della filosofia e pervertimento della scienza particolare).

Si potrebbe credere (e di fatto si è creduto) che, per determinare il concetto della filosofia e dimostrare la possibilità e la necessità di essa come scienza distinta e vivente di una vita sua propria, contro tutti coloro che la reputano scienza vana (fondandosi sull'argomento che non c'è scienza senza oggetto, e che ogni oggetto di scienza è già occupato da una scienza particolare) sia più che bastevole indicare soltanto il fatto stesso del sapere o della scienza, perchè issofatto tanto lo scienziato empirico in generale che il teologo positivo in particolare possa e debba riconoscere che una *res vacans*, una *res nullius* c'è anche pel filosofo. Che cosa si richiede, perchè la filosofia sia possibi-

le ed abbia il dritto di esistere da sè e di vivere di una vita che non sia parassitaria? Si richiede che ci sia un oggetto degno di studio, il quale nè possa essere disconosciuto da qualsiasi scienza particolare, nè possa essere l'oggetto proprio di qualsiasi scienza particolare. Ora questo oggetto c'è, quest'oggetto è il fatto stesso del sapere, quest'oggetto è la scienza stessa. Quale scienza particolare può negare la scienza? Nessuna. Quale scienza particolare può fare della scienza stessa l'oggetto proprio delle sue ricerche? Nessuna. Dunque, ecco l'oggetto della filosofia, ecco la *res vacans*, la *res nullius*. E così la filosofia, ponendo il suo punto fermo e la sua base incrollabile non al di là delle scienze sperimentali, ma al di qua delle medesime, dà tale una prova della sua possibilità, della sua necessità e del suo dritto di esistere come scienza a sè, che nessun avversario di essa può mai disconoscere od infirmare.

Così pare, e così è parso anche ad un filosofo eminentissimo, a Kuno Fischer (V. System der Logik und Metaphisik. §. 1.); ma, con tutta la riverenza dovuta al grande pensatore, e al più grande storico contemporaneo della filosofia, io devo dire liberamente: non è così.

Qual'è quel sapere, qual'è quella scienza che lo scienziato empirico ha il dovere di riconoscere?

Naturalmente, è tutto quel sapere, tutta quella scienza, ma soltanto quel sapere, soltanto quella scienza che si riferisce a questo o a quell'oggetto particolare, o a tutta la serie degli oggetti particolari. Il sapere che lo scienziato empirico, in quanto scienziato empirico, e non filosofo, anzi avversario della filosofia, ha il dovere di ri-

cettare non è, nè può essere altro che o la scienza matematica, o la scienza naturale, qualunque essa sia, o la scienza delle cose umane, o la scienza delle cose divine; è, in somma, tutta l'enciclopedia delle scienze particolari, ma soltanto l' enciclopedia delle scienze particolari.

Ciò posto, è facile vedere che, se mai la filosofia si dovesse considerare come lo studio o l'investigazione di quel determinato sapere, di quella determinata scienza, che è questa o quella scienza particolare, o tutta l'enciclopedia delle scienze particolari, l'attività filosofica non si ridurrebbe ad altro che o alla semplice storia di questa o quella scienza particolare (o di tutte le scienze particolari), ovvero alla critica di questa o quella scienza particolare (o di tutte le scienze particolari), fatta però, già s'intende, dagli stessi punti di vista e cogli stessi criterii e risultati proprii delle stesse scienze particolari.

Ora si sa che tanto la storia di una scienza (o di tutte le scienze) che la critica di esse, la quale non esca dagli orizzonti, dai criterii e risultati proprii e speciali delle stesse scienze, cui si riferisce, non è separabile dalla scienza, o dalle scienze, di cui è la storia o la critica, ovvero è la storia e la critica insieme. La storia di una scienza (o di tutte le scienze), la critica di una scienza (o di tutte le scienze), la quale non si discosti dai principii e risultati proprii delle medesime, non è un sapere a sè, non è una scienza distinta da quella scienza, o da quelle scienze, di cui è la storia o la critica, ovvero è la storia e la critica insieme. Dunque è manifesto che tutta questa storia e tutta questa critica, o tutta questa storia e critica insieme, se non è una scienza distinta, molto

meno è o può essere quella scienza distinta e vivente di vita propria che deve essere la filosofia.

Egli è perciò che, se noi, scendendo allo stesso livello su cui si muove l'avversario della filosofia (il quale alla fine non per altro è avversario della filosofia, se non perchè non trova legittimo, nè possibile trascendere l'esperienza — non intendendo che trascendere l'esperienza non è trasandare l'esperienza, e molto meno è ribellarsi contro di essa) — (1); se noi, dico, direttamente o indirettamente accettiamo la sua tesi, ed, accettata questa, ci facciamo a provargli la possibilità e la necessità della filosofia, egli ha ben dritto di dirci che noi abbiam fatto molto male i nostri conti, perchè quel sapere o quella scienza che egli sperimentalmente può riconoscere è soltanto la scienza empirica. Ora lo studio della scienza empirica, la storia della scienza empirica, la critica della scienza empirica, e la stessa metodologia della scienza empirica, come pura e semplice metodologia della scienza empirica, e senza qualsiasi valutazione superiore della portata e dei limiti della medesima, tutto questo appartiene alla stessa scienza empirica, e la filosofia non ha nulla a vederci (2).

(1) Trascendere l'esperienza non vuol dire neppure andare *al di là* dell'esperienza, perchè *al di là* dell'esperienza non c'è nulla, affatto nulla. V. appresso.

(2) Eduardo Zeller (V. Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie) dice così: Die Logik muss... als wissenshaftliche Methodologie jeder materiellen Untersuchung des Wirchlichen vorangehen; und diess gilt nicht allein von den Fächern, welche

Si potrebbe dire: nella scienza particolare, qualunque essa sia, c'è da distinguere due cose, cioè la particolarità propria di essa scienza (la quale è il termine correlativo alla particolarità del suo oggetto), e la scienza *in generale*, o senza più, considerata indipendentemente da questa particolarità di essa scienza e del suo oggetto corrispondente. Ora, quando si afferma che la filosofia ha per oggetto suo la stessa scienza, non si vuol dire che essa consideri o debba considerare la scienza, in quanto

sich mit den einzelnen Gebieten des Wirklichen, der Natur und dem menschlichen Geiste, beschäftigen, sondern auch von der Methaphisik und *dem allgemeinsten Theile derselben, der Ontologie: auch diese wird sich nicht mit Erfolg behandeln lassen, wenn wir nicht vorher über die Art ihrer Behandlung im Reinen sind, wenn wir* z. B. *nicht vorher wissen, ob sie durch ein aprioristiches oder ein aposterioriches Verfahren, durch Reflexion auf das Gegebene oder durch dialektische Construction* zu Stande Kommt.

Stando a questa dottrina dello Zeller, si potrebbe credere che la metodologia scientifica *generale* (la quale appunto perchè *generale* non può essere uno studio proprio della scienza particolare, in quanto scienza particolare, e che perciò la scienza particolare deve accettare dalla filosofia) sia una dottrina indipendente dalla ontologia o filosofia prima. Lo Zeller in effetti questo dice, anzi dice di più, perchè, secondo Lui, la filosofia prima (l'Ontologia) non può far nulla, se non ha ricevuto una precedente istruzione dalla *metodologia scientifica*.

A dir la verità, io non ci capisco niente in questa veduta dell'illustre e grande storico della filosofia.

Cartesio diceva che il suo *Cogito ergo sum* supponeva tante e

è questa o quella scienza particolare; in quanto è scienza fisica o scienza matematica, o scienza teologica, o altra qualsiasi scienza particolare. Si sa bene che, intendendo la cosa a questo modo, si deve riuscire per necessità non alla dimostrazione della possibilità della filosofia e del suo dritto di esistere come scienza distinta, ma alla negazione della filosofia e della sua possibilità; perchè s'intende da sè che, in questo caso, non resterebbe altro che o la semplice storia di questa o quella scienza (o di tutte le scienze), ovvero la critica puramente scientifica e re-

tante nozioni, ma che tuttavia non cessava perciò di essere il suo vero e primo principio filosofico; e che, per questa stessa ragione, tutte quelle nozioni anteriori e supposte come anteriori dal suo *vero e primo principio filosofico*, non potevano avere un valore veramente filosofico, ossia, non potevano essere riconosciute come fondate sul *vero* e *primo principio*, se non quando questo principio appunto ne avesse fatto riconoscere il loro valore rispettivo.

Se ciò è vero, a me pare che la *metodologia scientifica*, se può essere appresa dallo scienziato empirico, senza che egli studii la metafisica o l'ontologia, e veda come in questa ontologia appunto è il fondamento e la giustificazione di quella, non può però venire al mondo senza l'ontologia, e non può aver la sua base che nell'ontologia. E di fatti, se io sono, p. e., uno scienziato empirico, e, per fare un po' meglio il fatto mio, mi rivolgo al filosofo ed imparo da lui la *metodologia scientifica*, saprò io, con ciò solo, quale sia il vero *fondamento ontologico della metodologia scientifica*, che ho imparata dal filosofo? No certamente. Dunque, con tutta la riverenza dovuta al grande uomo, io mi permetto di affermare che Egli ha torto. Ed ha torto, perchè il suo punto di vista *critico* non si è davvero *risoluto* nel punto di vista *ontologico*.

lativa di questo o quel ramo dell'albero enciclopedico. Ma quello che si vuol dire è tutt'altra cosa, e l'esigenza che si pone è, di considerare nelle scienze particolari non già quello che le fa essere, in quanto particolari, ma quello che le fa essere in quanto scienze. Ed è perciò che, seguendo questa esigenza, noi scopriamo il terreno proprio della filosofia in un modo facilissimo, e facciamo tacere tutti gli avversarii suoi; anzi facciamo riconoscere dagli stessi avversarii la necessità della filosofia e la sua suprema importanza e dignità.

Ebbene vediamo un po'; facciamo questa scoperta della scienza *in generale*, o senza più, nelle stesse scienze particolari. Dividiamo adunque, facciamo questa dicotomia, o meglio, questa vivisezione in una qualsiasi scienza particolare; anzi prendiamo per questa operazione la scienza più nobile e più degna di tutte le scienze particolari: prendiamo la teologia positiva.

Dividiamo adunque la teologia positiva, e poniamo a sinistra la teologia positiva, in quanto scienza particolare, e poniamo a destra la teologia positiva, in quanto scienza *in generale*, o senza più. Guardiamo queste parti: che cosa c'è a sinistra, e che cosa c'è a destra? A sinistra c'è, tutta d'un pezzo, quella stessa teologia positiva, che noi volevamo dividere. E a destra? A destra c'è un bel nulla. E perchè questo? Ebbene il perchè è molto semplice. Nella teologia positiva, e così similmente in tutte le scienze particolari, la scienza, in quanto scienza *in generale*, o in quanto scienza senza più, nè c'è, nè ci può essere. E la ragione è chiarissima, ed è che la scienza particolare è scienza particolare, appunto perchè si muove

nelle sue proprie e speciali verità, ma non ha per oggetto suo la verità *in generale*, e quindi non è, nè può essere la stessa scienza *in generale* o senza più. La scienza *in generale*, la scienza senza più, è la metafisica. Le scienze particolari non escono, nè possono uscire dai loro principii particolari; il principio universale ed assoluto, il principio dei principii è fuori di loro. La scienza particolare è un santuario, in cui però non si adora il Santo dei santi. Il Santo dei santi è adorato la prima volta nella filosofia prima (1). Come adunque si può pretendere di scoprire nelle stesse scienze particolari quello che non c' è, e la cui assenza appunto è ciò che le fa essere semplici scienze particolari? Cercare la scienza senza più o la scienza *in generale* nelle stesse scienze particolari è cercare il pensiero di Dio nel cervello dell'uomo. È superfluo dire che con ciò noi non intendiamo disconoscere l' importanza, il valore e la necessità assoluta delle scienze particolari. Senza le scienze particolari la filosofia è metafisicamente impossibile. Ma la scienza particolare, tutta piena dei suoi principii proprii, tutta orgogliosa, e legittimamente orgogliosa, delle sue verità particolari e delle sue scoperte parti-

(1) Dico: *la prima volta*, perchè l'adorazione (*razionale*) vera e compiuta della Divinità ha luogo soltanto nella *teosofia*; intendendo per *teosofia* quella parte della filosofia, che si potrebbe dire *ultima* o *suprema*, e che ha per oggetto suo lo spirito *in quanto assoluto*, ossia lo spirito nella sua assoluta esistenza e verità. V. il mio scritto: L'Ideale del pensiero umano, ossia l'esistenza assoluta di Dio, 1882.

colari, è però assolutamente impotente a scoprire una verità universale, sia anche la più povera, la più elementare di tutte. Che cosa è il divenire, e quali sono le leggi di questo fatto universalissimo, di questo fatto, che è in fondo a tutti i fatti, giacchè non c'è nulla, proprio nulla nè in terra, nè in cielo, che sia lì immediatamente? L'immediato non esiste: la stessa materia non è un immediato, e se la scienza empirica l'accetta come un immediato, ciò è perchè la mediazione *ideale* è al di sopra del suo orizzonte. Ora chi risponde a queste questioni? Certamente nè la scienza empirica in generale, nè la teologia positiva in particolare (1). E, d'altra parte, è mai pos-

(1) A queste quistioni non risponde neppure il moderno evoluzionismo. E di fatti egli è vero, da una parte, che la dottrina dell'evoluzione è in fondo o *idealmente* una metafisica, perchè questo concetto dell'evoluzione, o dello sviluppo, è non solo *un concetto metafisico*, ma è anzi *il più alto e più compiuto concetto*, a cui la vera metafisica è pervenuta. Ed appunto perchè questo concetto dello *sviluppo* è il concetto metafisico più alto e più compiuto, esso contiene in sè, e, come dire, riepiloga tutti i concetti metafisici. Ma, d'altra parte, anzi appunto per questo, la scienza dell'evoluzione reale presuppone come già fatta (e fatta bene) tutta la metafisica; mentre l'evoluzionismo non la fa nè bene, nè male. Gli evoluzionisti pare che ragionino così: la metafisica è bella e fatta, e il suo risultato è stato questo: *il concetto dell'evoluzione*. Prendiamoci adunque questo concetto, e facciamo il fatto nostro. Così risparmieremo tutta la fatica della metafisica, e faremo la filosofia nostra *comodissimamente*. Ma questo ragionamento non va, e l'evoluzionista fa male i suoi conti; imperocchè la metafisi-

sibile intendere filosoficamente un fatto qualsiasi, se innanzi tutto non s'intende tutto ciò che è relativo a questo presupposto metafisico e a tutti i presupposti metafisici, o assolutamente essenziali, di ogni fatto qualsiasi? Il più senza il meno, le specificazioni reali del concetto sono forse comprensibili o intelligibili, senza il concetto stesso, di cui sono le reali specificazioni? Egli è dunque evidente che la scienza particolare, in quanto scienza senza più, è assolutamente vacua, ed è appunto questa sua vacuità, in quanto scienza senza più, che la fa essere scienza particolare. Quomodo sedet *sola*, civitas plena populo! Nè con ciò, ripeto, si fa offesa alla scienza particolare. L'ufficio della scienza particolare è quello di spezzare il pane dell' intelletto, e lo studio della scienza particolare sta nel nutrirsi di questo pane, così come esso è, spezzato dalla medesima. Ma appunto perchè questo e non altro è l' ufficio della scienza particolare, non è ir-

ca non dà i suoi concetti a chi sta fuori della casa sua (tanto più che la casa sua non è un'osteria). Senza scherzo, se *il concetto dello sviluppo* fosse una pera, su cui si potesse stender la mano, passi pure (benchè veramente, anche per prendere, gustare e nutrirsi di una pera, ci vuole qualche cosa): ma il frutto dell'albero della metafisica non si forma e non si matura che sull'albero della stessa metafisica. Ed è perciò che, quando si afferra immediatamente (e quindi senza intendere) il concetto dello sviluppo, e lo si applica, senza intenderlo, alla natura, o allo spirito, non si fa, nè si può fare altro che alterare e sconvolgere tanto i fatti della natura che i fatti dello spirito. V. il mio scritto: *L'Idea di Hegel.*

riverenza il dire che questo pane delle scienze particolari non può alimentare la vera circolazione del pensiero, non può dare la vera vita dell' intelligenza. Per la vera vita dell' intelligenza si richiede il companatico della scienza prima ; il quale companatico ha questo di proprio e di mirabile, che transustanzia il pane spezzato dalle scienze particolari, e lo risolve ed integra nel grande organismo della verità vivente.

Ma, lasciando stare queste immagini, che non piacciono a tutti, dirò la cosa un po' più schiettamente.

Se la scienza particolare fosse scienza, non solo in quanto particolare, ma anche in quanto *scienza in generale*, o senza più , essa dovrebbe possedere un duplice contenuto scientifico, cioè, un contenuto scientifico universale, corrispondente alla sua pretesa esistenza in quanto *scienza in generale*, ed un contenuto scientifico particolare , relativo alla sua esistenza, in quanto scienza particolare. Ora il fatto è che un contenuto scientifico universale non c' è in nessuna scienza particolare. Quale cerebroscopio potrebbe mai farci scoprire un vero concetto scientifico assolutamente generale od *infinito* nella testa di un chimico, o una verità universale e *limpidamente razionale* nella testa di un teologo positivo ? Se queste scoperte fossero possibili , le scienze particolari non sarebbero più quelle che sono, e le verità proprie delle singole scienze non sarebbero verità particolari , ma forme organiche della verità universale ed assoluta.

Dove non c'è la verità, in quanto verità senza più, non c'è la scienza, in quanto scienza senza più. Scienza e verità sono termini correlativi, che nascono ad un parto ,

e si svolgono di conserva. Perciò sulla pura e semplice questione, se ci sia o non ci sia la scienza senza più (questione, che è perfettamente identica all' altra, se ci sia o non ci sia la verità senza più) tutte le scienze particolari messe insieme non possono dir verbo.

Che cosa sa della scienza senza più la scienza particolare, qualunque essa sia? Quello stesso che sa della verità senza più (quello che ne sapeva Pilato!). E ciò che si dice in generale, va detto anche in particolare della stessa teologia positiva, che pure non è una scienza particolare da confondere con tutte le altre. E tuttavia che cosa sa, che cosa può sapere il teologo positivo, della scienza, in quanto scienza senza più, o della verità, in quanto verità senza più? Della scienza, in quanto scienza senza più, sa una cosa sola, ed è che la scienza, in quanto scienza senza più, è l'arte del diavolo. Della verità, in quanto verità senza più, sa pure una cosa sola, ed è che la verità, in quanto verità senza più, appartiene all' altro mondo. Questo vuol dire, se io non mi sbaglio, che il teologo positivo non è assolutamente avverso all' *arte del diavolo*. Tutt' altro. Solo vorrebbe rimandarla all' altro mondo, perchè in questo gli turba i sonni (1).

(1) Il teologo positivo ha perfettamente ragione, allorchè rinvia all'altro mondo la scienza nella sua purezza ed universalità *reale;* perchè davvero la scienza, così intesa, cioè, la metafisica, non appartiene a questo mondo. Nel mondo delle intelligenze umane, *in quanto umane*, la metafisica non c'è, e non ci può essere. L'intelligenza umana, *in quanto umana*, è in opposizione colla real-

Ma ecco un'altra insistenza. Si potrebbe dire: — lasciamo stare al posto suo il sapere umano, in quanto è scienza particolare; mettiamo da parte il pensiero umano, in quanto è pensiero scientifico in senso stretto; perchè si sa bene che questo sapere o questo pensiero, allorchè diviene esso stesso oggetto di studio, non può dar luogo che o alla storia o alla critica, o alla storia e alla critica insieme della stessa scienza particolare; e s' intende da sè che tutto questo lavoro non appartiene e non può appartenere che alla stessa scienza particolare. Ma, indipendentemente da qualsiasi scienza particolare, o da qualsiasi pensiero scientifico strettamente detto, non c' è forse

tà; e la realtà, in quanto è dinanzi all' intelligenza umana, *in quanto umana*, si contrappone all'intelligenza. L'intelligenza *umana*, e la realtà in quanto esiste per l'intelligenza *umana*, sono il soggetto e l'oggetto, *l'un contro l'altro armati*. La metafisica sta al di sopra di questa lotta. L'oggetto della metafisica *è l'unità*, e la scienza della metafisica è la coscienza vera di questa stessa unità. Dunque è chiaro che la metafisica vive (non al di fuori, ma) al di sopra di tutto il mondo naturale ed umano. Tanto è ciò vero che vive al di sopra delle stesse rappresentazioni religiose, che sono la forma più alta, la più eccelsa realtà del mondo umano. Si è detto: on pense métaphisyquement, mais on vit et on agit phisyquement. Ed anche Claude Bernard (V. Revue des deux mondes. Définition de la vie. Livraison 15 mai 1875) citava a sua discolpa queste parole di Cartesio. Discolpa inutile, perchè la scienza è *vita*, e la vera scienza è vita *metafisica*; appunto questa vita (superiore alla vita della natura e dello spirito *umano*) che è la *metafisica*.

il sapere o il pensiero umano in generale? Questa nostra attività, questo spirito nostro che sente, e pensa, e ragiona, è pure discutibile? E poi..... non c'è forse anche un altro fatto, e della più alta importanza..... il fatto stesso della nostra libera attività, l'attività morale e sociale e politica dell'uomo? Perchè dunque si vuol difficoltare un problema così facile e piano? Perchè si vuol fingere di non poter trovare una *res vacans*, una *res nullius*, su cui si possa legittimamente esercitare la riflessione propria del filosofo, quando questa *res vacans*, questa *res nullius* siamo noi stessi, è lo stesso nostro spirito, è il nostro stesso pensiero, e la nostra stessa libertà?

Non è questo adunque un armeggiare a partito preso, per tirare a marcia forza l'attività filosofica sul terreno metafisico, mentre in vece si può benissimo filosofare e comodissimamente filosofare, *senza metafisica*, sui fatti stessi dello spirito nostro? — Ebbene, vediamo.

Sapere o pensiero umano *in generale*..... sta benissimo. Ma c'è sapere o pensiero (umano, divino, o diabolico) senza oggetto? Qual'è dunque l'oggetto di questo sapere o pensiero umano *in generale?* Senza alcun dubbio, l'oggetto di questo sapere o pensiero umano *in generale* non è, nè può essere quell'oggetto stesso, di cui si occupa la scienza particolare. E la ragione è chiara. Il sapere o il pensiero è tale, qual'è l'oggetto proprio di esso; e l'oggetto del sapere o del pensiero è tale, quale è il sapere o il pensiero determinato, di cui esso è l'oggetto; in quella medesima guisa che la volontà è tale, qual'è l'oggetto da essa voluto; e l'oggetto della volontà è tale, qual'è la volontà, di cui esso è l'oggetto: la volontà è buona, quan-

do il suo oggetto è il bene, e l' oggetto della volontà è il bene, quando la volontà è la buona volontà. Pensiero ed oggetto sono come anima e corpo. Qual' è il corpo, tale è l'anima; e qual' è l'anima, tale è il corpo: come più perfetto è questo, così più perfetta è quella; e come più perfetta è quella così più perfetto è questo. Anima di coccodrillo, corpo di coccodrillo; corpo di leone, anima di leone.

L'oggetto del pensiero umano *in generale* non può essere adunque l'oggetto stesso del pensiero *scientifico*; perchè, se fosse lo stesso, il pensiero umano *in generale* e il pensiero *scientifico* propriamente detto sarebbero perfettamente la stessa cosa. Ora chi mai può dire che il sapere o il pensiero proprio dello scienziato, in quanto è il sapere o il pensiero proprio dello scienziato, non si distingua dal puro e semplice sapere o pensiero umano in generale? Se così fosse, a che varrebbe lo affaticarsi per la scienza, e il dedicare agli studii la propria esistenza? Dunque daccapo: qual'è l'oggetto proprio del sapere o del pensiero umano in generale? Ebbene non ci vuole una grande riflessione per avvedersi che l'oggetto proprio del sapere o del pensiero umano in generale, o tale quale esso è in tutti gli uomini, non è, nè può essere altro che tutta la serie delle cose sensibili, le quali formano la esperienza comune o volgare, sia considerata come esperienza esterna, sia considerata come semplice esperienza interna. Di fatti al di là della sfera delle cose sensibili, l'attività teoretica dell'uomo comune, ossia l' attività teoretica comune, nè va nè può andare. Se l' uomo va al di là, non è più uomo comune, e il suo pensiero non

è più il pensiero umano in generale, la sua attività teoretica non è più l' attività teoretica comune. L' attività dello spirito, come è in tutti gli uomini, sente il mondo interno e il mondo esterno, e, *distinguendosi* dall'uno e dall'altro, (e spiccando dal proprio fondo, benchè inconsciamente, appunto quelle determinazioni che trova, *in quanto sensibili* e nell'uno e nell'altro) (1), può arrivare ed arriva a formarsi quelle rappresentazioni che lo mettono in rapporto intellettuale col sensibile tanto interno che esterno, ma che però non gli permettono mai di sollevarsi al di sopra del sensibile, non gli concedono di pronunziare *legittimamente* una sola proposizione, che sia universale e necessaria. La proposizione universale e necessaria appartiene soltanto alla scienza.

Il mondo adunque in cui si muove ed a cui è indissolubilmente legato, come l'anima al corpo, il pensiero umano in generale, è il mondo sensibile ancora vergine, non ancora fecondato dal polline della scienza.

Ora, se questo è l'oggetto del sapere o pensiero umano in generale, e se appunto questo sapere o pensiero umano in generale (ad una coll'attività libera, di cui diremo in appresso) deve essere la *res vacans*, la *res nullius*, su cui va esercitata ed a cui va ristretta la riflessione filosofica; e va esercitata e va ristretta, senza tener conto di qualsiasi principio metafisico, di qualsiasi concetto ontologico (giacchè è appunto per metter da parte ogni principio metafisico, ogni concetto ontologico che ci si pone

(1) V. appresso.

davanti il fatto positivo del sapere o del pensiero umano in generale) ; se, in somma, appunto questo sapere o pensiero, considerato per se stesso ed indipendentemente da ogni sua relazione colla essenza del tutto, (da ogni considerazione metafisica) è ciò che la filosofia è chiamata a studiare, che cosa è allora, e a che si riduce la filosofia? In questo caso, la filosofia non si riduce ad altro, e non è, e non può essere altro che psicologia empirica e logica empirica.

E per verità, in questo caso, tutto il lavoro della filosofia deve consistere nel descrivere i fenomeni dello spirito, tale quale esso è in tutti gli uomini, nel descrivere le forme del pensiero, tale quale esso è in tutti gli uomini ; e nel determinare le leggi di quei fenomeni e di queste forme. Ora tutto questo lavoro, tutto questo studio, certo importantissimo, è quello che si può chiamare psicografia e psiconomia; logografia e logonomia, o più brevemente: psicologia empirica, e logica empirica. Facciamo qualche esempio in una forma puramente generale ed astratta. La nostra rappresentazione sensibile nasce così, e si svolge così; e, nascendo così e svolgendosi così, segue questa legge, e quest'altra. E così, sullo stesso andare, per tutti i fenomeni dello spirito, tale quale esso è in tutti gli uomini ; e per tutte le leggi, onde è governato il nascere e lo svolgersi dello spirito, tale quale esso è in tutti gli uomini.

Quando noi pensiamo un oggetto empirico qualunque, ovvero pensiamo quella tale generalità, quel tale concetto, più o meno alto, ma non mai veramente universale, che possiamo ricavare dalla intuizione degli stessi oggetti empi-

rici, noi, in quanto pensiero umano in generale, fissiamo quest'oggetto o questo concetto, lo poniamo lì dinanzi al nostro senso o alla nostra rappresentazione, e diciamo A. Quando noi giudichiamo un oggetto empirico qualunque, o quel tale concetto, che abbiamo estratto dalle intuizioni degli stessi oggetti empirici, ed abbiamo fissato lì come A, noi diciamo: A è B, A è C, A è D.... Veramente (per fare qui una sola ed unica riflessione sul procedimento di questo pensiero umano, tale quale esso è in tutti gli uomini, e come è studiato dalla logica empirica) veramente, dico, una volta dato quel primo passo: A (A è A), noi non dovremmo dire, e non dovremmo poter dire: A è B, A è C, A è D...., perchè B, C, D.... rispetto ad A rappresentano non-A, e perciò, quando si è detto: A è A, A è soltanto *come* A, non si può più dire: A è B, A è C, A è D.... Ma, lasciando da parte questa riflessione, perchè non è questo il momento di sforacchiare questa vescica del pensiero comune, egli è certo che, facendo l'analisi pura e semplice di queste cristallizzazioni del pensiero volgare, ciò che si trova è appunto questo: A è A; e poi: A è B, A è C, A è D....; e poi: A è B, B è C; dunque A è C; e così di seguito.

Senza fallo, tutta questa descrizione delle comuni forme logiche, tutta questa determinazione delle comuni leggi logiche, sta perfettamente bene, quando è fatta bene, cioè, quando si sa quel che si fa; come sta bene e benissimo tutta quella descrizione dei fenomeni psichici e tutta quella determinazione delle rispettive loro leggi, che è il compito proprio della psicologia empirica. E per vero, lo spirito umano, tale quale esso è in tutti gli uomini, e l'attività logica,

tale quale essa è in tutti gli uomini (e perciò tale quale essa è, e deve essere necessariamente, allorchè ci si muove in quella determinata sfera di cose, che sono la materia del pensiero umano in generale) sono oggetti degnissimi della scienza e devono essere studiati anche indipendentemente da ogni considerazione metafisica; imperocchè ogni scienza, prima di essere filosofia, ha dritto di essere scienza particolare e di vivere e di svolgersi come scienza particolare; in quella medesima guisa che ogni uomo, prima di essere uomo maturo, ha dritto di essere giovane e di vivere da giovane. Ma la questione non è questa. La questione è, se la psicologia empirica e la logica empirica, in quanto psicologia empirica e logica empirica, siano e possano chiamarsi filosofia, ovvero siano e debbano chiamarsi scienze particolari. Ora io dico che, se le parole hanno un senso, e se anche la parola *filosofia* deve avere il senso suo, la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. Nè questa è questione di parole o di poca importanza; imperocchè, quando non s'intende bene la particolarità e relatività di queste scienze, e non si dà loro quel valore che hanno, avviene per necessità che i principii particolari e limitati di esse assumono una significazione universale ed assoluta, e così, trasportati in regioni dove essi non entrano, nè possono entrare, ingenerano tale una confusione da disgradarne cento torri di Babele. Allorchè, p. e., nella spiegazione della coscienza religiosa, ovvero nella spiegazione dell'idea di Dio, tale quale essa è nella comunità religiosa, si ricorre al contenuto della psicologia empirica, e si fanno intervenire i puri e semplici elementi dello spirito, tale quale esso

è in tutti gli uomini, e si crede perciò di aver detto tutto, quando si è detto: sensazione, paura, immaginazione, desiderio, etc. etc.; ciò è solo perchè non si sa che cosa è la psicologia empirica, e che cosa è la filosofia. E così similmente, allorchè il fisiologo, facendosi a determinare la natura dell'organismo, ed incontrandosi in una lunga serie di contradizioni, che egli non sa risolvere: (sintesi, che non è semplice sintesi; analisi, che non è semplice analisi; distruzione che non è semplice distruzione; creazione, che non è semplice creazione; fine, che non è semplice fine; mezzi, che non sono semplici mezzi; tutto, che non è semplice tutto; parti, che non sono semplici parti etc. etc.), rifugge spaventato da tutte queste contradizioni, ed anzichè cercare quel concetto che le supera, riduce l'organismo a semplice composizione e decomposizione chimica (come se questi concetti non inchiudessero anch'essi un'altra serie di contradizioni da risolvere), e così rinnega la propria scienza, perchè rimanda l'oggetto di essa alle ricerche della chimica (1), ciò avviene perchè il fisiologo trasporta nella scienza della vita i principii di una logica, che è applicabile soltanto alle cose morte. Io dico adunque che la psicologia empirica e la logica empirica non sono filosofia. E per le stesse ragioni

(1) Questo rinvio delle questioni *proprie* di una scienza particolare al tribunale di un'altra scienza particolare, ovvero delle questioni *proprie* della filosofia al tribunale di una scienza finita, il che è molto peggio, è un avvenimento curioso, che si verifica ai nostri giorni, e che io non so come si debba chiamare: se insolvibilità scientifica, o bancarotta, o altrimenti.

credo poter affermare che nemmeno l'etica, in quanto etica empirica, in quanto pura e semplice storia della gente dabbene, o studio delle forme della vita morale e sociale e politica, fatto indipendentemente da ogni considerazione metafisica, e perciò indipendentemente da ogni valutazione e misurazione delle medesime dal punto di vista di un principio assoluto e di un fine assoluto e di una stregua assoluta, nemmeno l'etica, così considerata, è filosofia. Il buon padre di famiglia fa così, e così; e non devia giammai da queste norme. Il buon figliuolo, il buon discepolo, il buon maestro fanno così, e così; e son sempre obbedienti a queste leggi. Il vero uomo di Stato fa così, e così; ed ha sempre dinanzi l'ideale della patria, e niente altro che l'ideale della patria. Tutto questo sta bene. Ma, siamo sempre lì: questa etografia ed etonomia non è etica filosofica, non è filosofia.

Ma c'è un'ultima opposizione. Si potrebbe dire: — la scienza dello spirito, considerato così come esso è in tutti gli uomini, è scienza empirica, e come tale, non può dirsi filosofia. Fin qui va bene. Ma c'è da notare che, oltre a questa psicologia che non esce, nè può uscire dai fenomeni dello spirito, noi possiamo fare, o almeno possiamo tentare un'altra psicologia, molto ben diversa ed infinitamente superiore, una psicologia, cioè, la quale, profondandosi nel più profondo della nostra natura spirituale, imprenda a studiare, o a ristudiare, come voi dite, tutti i fenomeni psichici e tutte le forme dell'attività spirituale, ma in quanto però sono fondamentate appunto in questa intima essenza dello spirito nostro, e in quanto da essa si ori-

ginano e procedono necessariamente. Ora questa psicologia veramente razionale, che è tutt' altra cosa da quella che, senza alcun dritto, volle prendere questo nome, questa psicologia che deduce tutto il mondo umano dalla essenza stessa del nostro spirito, non può forse esistere e liberamente svolgersi e progredire, indipendentemente da ogni qualsiasi considerazione metafisica, ontologica o protologica che sia? E, d'altra parte, chi mai potrà dire che nemmeno questa nuova psicologia , questa psicologia veramente ed eminentemente razionale , abbia il dritto di chiamarsi filosofia? E quel che diciamo della psicologia si può benissimo applicare a tutte le scienze. Se , p. e , la scienza fisica si fa a cercare e a determinare il principio generale di tutte le forme del fenomeno fisico , o l' unità, come voi dite, di tutti i processi fisici, e perciò si fa a spiegare , o almeno si sforza di spiegare tutti i processi del fenomeno fisico con questo principio comune, con questo concetto della loro unità; se, in somma, la fisica diviene o cerca di divenire una scienza rigorosamente deduttiva o razionale, direte voi che nemmeno in questo caso si possa dire fisica filosofica , o filosofia della fisica? Dunque, anche senza metafisica, noi possiamo filosofare sicuramente nel grembo stesso delle singole scienze, e possiamo fare una vera e seria filosofia, o almeno tante speciali filosofie, senza venire a perdere il respiro nella vostra ontologia o protologia. E così anche il teologo, che voi chiamate positivo, può benissimo filosofare nel seno stesso della fede, senza rompersi il collo e perdere l'anima nei vostri abissi metafisici. —

Ebbene, vediamo.

Innanzi tutto, è mai possibile fare una filosofia speciale, senza *la* filosofia? In altri termini, è possibile intendere davvero il principio proprio di questa o quella sfera della realtà, senza intendere il principio comune di ogni realtà? È possibile intendere la essenza intima di tutti i fenomeni fisici, o di tutti i fenomeni spirituali, senza possedere il concetto della essenza comune di tutte le cose, la quale deve essere per necesssità molto più semplice che non sia la essenza propria della realtà fisica, o la essenza propria della realtà spirituale? Senza intendere quello che c'è anche in un fil d'erba, o in un granello di sabbia, è mai possibile intendere quello che c'è nello spirito nostro (1), e così come c'è, e in che senso, e fino

(1) Tutti sanno che Cartesio ha sostenuto che l'anima è più facile ad intendere che il corpo. Ebbene vediamo brevemente come sta la cosa. E prima notiamo che per Cartesio (come per noi) il corpo è l'opposto dell'anima, e l'anima è l'opposto del corpo. Ma Cartesio, stabilita questa opposizione, ragiona così. Se il corpo è l'opposto dell'anima, nel corpo non ci può esser *nulla, affatto nulla* di quello che c'è nell'anima; dunque non solo la coscienza ed il senso, ma anche l'attività, ed ogni qualsiasi anche minima energia deve essere esclusa dal corpo.

Io dico: *nego minorem:* E per verità (stando ai principii più elementari della vera logica), se il corpo è l'opposto dell'anima, esso è però l'opposto dell'anima, *in quanto* questa è anima; e quindi, se esclude tutto ciò che l'anima è *in quanto anima*, ciò non vuol dire che escluda *tutto ciò* che l'anima è non in quanto anima, ma *in quanto realtà, in quanto sostanza, in quanto causa, in quanto causa sui, in quanto vita etc. etc.* Il corpo difatti può benissimo

a che punto c'è nello spirito *nostro*, in quanto si distingue dalla natura, e non si confonde, nè si può confon-

essere, ed è *realtà* (benchè realtà opposta a quella realtà che è l'anima); può benissimo essere, ed è *sostanza* (benchè sostanza opposta a quella sostanza, che è l'anima); può benissimo essere, ed è *causa* (benchè causa opposta a quella causa, che è l'anima); può benissimo essere, ed è anche *causa sui* (benchè *causa sui* opposta a quella *causa sui*, che è l'anima); può benissimo essere, ed è *vita* (benchè vita opposta a quella vita che è l'anima); e così via via. Dunque l'opposizione non esclude l'identità, anzi non sarebbe possibile senza l'identità. Ma Cartesio pone l'identità di corpo ed anima al di fuori del corpo e al di fuori dell'anima. L'identità di corpo ed anima è, per Cartesio, la *Sostanza* (unica), la quale è un *terzo termine* fra i due termini opposti dell'anima e del corpo. E qui appunto è tutto il secreto della sua dottrina. E per verità, allorchè l'identità di corpo ed anima non è immanente *nel* corpo e *nell'*anima, ma è *esterna* all'uno ed all'altra, ne deriva per necessità che il corpo, posto così fuori dell'identità, non ha, nè può aver nulla che lo renda intelligibile. Il corpo, posto assolutamente al di fuori dell'identità di corpo ed anima, assolutamente al di fuori della verità, non solo è intelligibile *meno* dell'anima, ma *non* è intelligibile *in nessun modo*. E la ragione è chiara. Fuori della verità, fuori del principio del tutto, che cosa si può intendere? Se il corpo, come lo considera Cartesio, è quasi zero addirittura, che cosa ci si può capire? Niente altro che l'essere posto e l'esser mosso esclusivamente dal di fuori, cioè, un miracolo perenne, ossia, l'assurdo. Non fa dunque maraviglia, se Cartesio ha considerato l'idea dell'anima come piu facile dell'idea del corpo, perchè nell'idea dell'anima, secondo Cartesio, l'assurdità è meno manifesta che nell'idea del corpo. Anzi, con felice contradizione, Cartesio pone

dere collo spirito divino? (1) Il precetto *Conosci te stes-*

nell'anima *l'idea dell' Infinito* (idea impossibile in un essere, che ha fuori di sè la *Sostanza*), e considera questa *idea dell'Infinito* come essenziale e costitutiva dell'anima stessa; mentre nel corpo non solo non ci vede l'Infinito, ma non ci vede affatto nulla (tranne lo spazio vuoto, ed assolutamente morto).

Sicchè, lasciando pur da parte la questione cartesiana, e considerando le cose dal punto di vista della vera e reale identità, la quale non esclude, anzi include e pone la differenza e l'opposizione di natura e spirito, noi diciamo che il concetto dell'anima, essendo più comprensivo di quello del corpo, ed abbracciando perciò in sè delle determinazioni che nel corpo non ci sono, nè ci possono essere, deve per necessità esser più difficile a comprendere che non sia il concetto del corpo. E ciò è tanto vero, che chi ha il concetto dell'anima ha certamente anche il concetto del corpo; ma chi ha il concetto del corpo, non ha *perciò* anche il concetto dell'anima. Ma s'intende che, in fin delle fini, tanto il concetto dell'anima che il concetto del corpo non sono possibili senza il concetto vero della *Sostanza*. Ed è per questo appunto che la filosofia moderna non era possibile senza Spinoza, e non si può essere filosofo davvero, senza essere prima spinozista (di mente e di anima). Certo il puro Spinozismo non basta, perchè, a risolvere diffinitivamente il problema della filosofia, si richiede la realtà *sostanziale* degli opposti, e si richiede di più che questi opposti non si svolgano, dirò così, sullo stesso piano o su due linee parallele, ma su piani diversi e di diverso valore. Ma, se non si comincia dal vedere l'identità, la realtà *sostanziale* degli opposti non si può intendere, e molto meno si può intendere il processo ascensivo della verità. Perciò, senza Spinoza, il problema non si risolve.

(1) Lo spirito (come ho dimostrato, in forma diversa, più di

so, non senza fondamento, è stato attribuito al Dio della sapienza, e non senza fondamento è stato ritenuto non potersi adempiere, senza i lumi dello stesso Dio della sapienza.

una volta) non è tale che *in quanto* la sua attività *si distingue* dalla natura e *domina* la natura teoreticamente e praticamente. Questa *distinzione di sè* dalla natura, tanto esterna che interna, e questo duplice *dominio* esercitato sulla medesima, non sono caratteri o attributi che appartengano allo spirito, come ad un subbietto per sè, ma sono l'essenza stessa dell'attività spirituale, o dell'attività, *in quanto attività spirituale*. Distinzione di sè dalla natura esterna ed interna, ecco l'atto fondamentale; processo continuo e crescente di liberazione di sè dalla natura esterna ed interna, ecco la storia dell'attività spirituale. Questa storia si risolve nell'attività metafisica, la quale, distinguendosi assolutamente da tutte le cose dell'universo, ed immedesimandosi, mediante il faticoso lavoro della logica, colla essenza del tutto (coll'attività creatrice immanente), si pone in grado di seguire quest'attività in tutte le forme della natura e dello spirito. Ma finchè l'attività del pensiero è vincolata ai fenomeni della natura o dello spirito, finchè non si è perfettamente disciolta da tutti i ceppi della natura esterna o della sua stessa interna natura; finchè, in somma, il pensiero non si è veracemente e pienamente raccolto nell'attività universale o divina, e non ha fatto, dirò così, sangue suo di tutte le determinazioni contenute nella medesima, la storia dello spirito *umano* non è finita, e le spoglie *mortali* non sono ancora deposte: la vera vita del pensiero filosofico positivo (nel senso nostro) non è ancora cominciata. Aggiungo un' altra sola riflessione. Se la metafisica, o l' attività metafisica, il che è lo stesso, è essenzialmente superiore alla storia, benchè si svolga nel tempo, questo vuol dire che la metafi-

Se c' è cosa adunque assolutamente impossibile, è appunto questa pretesa psicologia eminentemente razionale, ma senza metafisica; psicologia che, per me, ha questo solo di eminente: l' assurdità. E questa medesima è l'assurdità di tutte le altre, così dette, filosofie speciali o scienze filosofiche, senza metafisica.

In quanto alla teologia positiva in particolare, io osservo che nessun teologo positivo ha mai filosofato, ha mai, cioè, tentato di elevare la teologia positiva a teologia più o meno filosofica, senza far capo ad una certa serie di principii metafisici; e non sarebbe difficile dimostrare che la stessa teologia antichissima non si sollevò mai al di sopra della pura e semplice storia degli Dei, senza ricorrere a qualche concetto ontologico, qualunque sia la forma sotto di cui lo abbia fatto intervenire e funzionare nella trattazione del proprio oggetto. E che questa sia davvero una necessità assoluta della teologia positiva, allorchè non si contenta di essere pura e semplice teologia positiva, è cosa che s' intende da sè, perchè in fondo all' oggetto della teologia positiva c' è l' oggetto stesso della metafisica, che è la Verità universale come raccolta in un volume, per esprimermi col divino poeta, cioè, Dio stesso, considerato nella sua unità immanente; e perciò non è

sica ha il diritto di ordinare le sue scoperte, secondo le leggi del processo logico, e non già secondo i dati della cronologia. Così, p. e., se la scoperta del *numero come legge universale* è storicamente anteriore alla scoperta dell'*essere* come *primo principio del tutto*, ciò non vuol dire che la metafisica debba determinare e svolgere prima il concetto pitagorico e poi il concetto parmenideo.

possibile che la teologia positiva si faccia a chiarire filosoficamente il proprio oggetto, ossia, le rappresentazioni religiose della Verità, senza trovarsi, più o meno consciamente, nel campo stesso della metafisica. Egli è vero che la teologia positiva, cedendo a questo istinto profondo della ragione, si avvia alla sua trasformazione in teologia filosofica, o filosofia della religione; ma questa è tutt' altra questione. Nè, del resto, la verità religiosa perde nulla del suo valore, allorchè si converte in verità filosofica. Tutt' altro! Essa acquista in vece la sua vera significazione, il suo vero ed assoluto fondamento, e perviene alla coscienza della sua origine assolutamente razionale o veramente divina.

Ma, anche quando si volesse ammettere che le scienze particolari potessero pervenire alla loro vera perfezione, senza metafisica, ossia potessero discendere, senza il filo di Arianna, fin nelle ultime profondità del loro oggetto rispettivo, queste scienze perfette potrebbero mai, senza trascendere le profondità relative del proprio oggetto particolare, gettar qualche raggio di luce sulla universalità delle cose? Potrebbe la fisica perfetta, la chimica perfetta, e sia pure la psicologia perfetta dirci qualche cosa che non si riferisse soltanto alle profondità relative dell'oggetto proprio, ma che valesse o potesse valere come un principio o veduta universale?

Immaginiamo per un istante che in tutte le isole Filippine noi potessimo aprire delle vie sotterranee, splendidamente illuminate, le quali, con dei larghi gironi, ci guidassero ad esaminare gli strati delle loro ultime profondità rispettive. Ebbene, esaminati questi strati ultimi,

che cosa ci resterebbe a fare? *Revocare gradum*, e riuscir ciascuno a respirare la aure malsane della propria Filippina (1).

(1) Alcuni psicologi credono che lo studio della psicologia possa considerarsi come un ponte di passaggio alla ontologia; o, in altri termini, che la psicologia possa in fine trasformarsi in ontologia. A me pare che il ragionamento di questi psicologi sia, su per giù, il seguente. Studiando lo spirito, noi troviamo i *fenomeni* di esso. In questi fenomeni possiamo scorgere, e scorgiamo certe *leggi*. Queste leggi ci fanno vedere il determinato modo di operare di certe *forze*, di certe *cause*, di certe *energie*, di certe *attività*. Queste forze, queste cause, queste energie, queste attività ci mostrano la loro *forma evolutiva*, il loro *sviluppo*, la loro *analisi* e la loro *sintesi*, e ci mostrano financo la loro *analisi sintetica*, e la loro *sintesi analitica*. Dunque è chiaro (*anzi chiarissimo!*) che dalla psicologia noi possiamo attingere i concetti *ontologici*; e perciò possiamo fare *la conversione* della psicologia in ontologia. Forza e manifestazioni; legge e fenomeni; causa ed effetti; energia, attività, sviluppo; forma evolutiva; sintesi ed analisi; analisi sintetica e sintesi analitica, etc., non è forse questa l'ontologia? Ebbene, dirò francamente, questa psicologia, che crede di convertirsi in ontologia, mi rende immagine della fanciulletta, la quale, maneggiando e rimaneggiando la sua bambola, giocando e rigiocando con essa, finisce col persuadersi che la bambola è figlia sua, non dell'arte che l'ha costruita. Nè mi pare che l'immagine sia fuor di proposito; imperocchè come la fanciulletta (la quale ignora il processo della costruzione della sua bambola), maneggiandola e rimaneggiandola, giocando e rigiocando con essa, arriva a trasformarla in fine in un vero prodotto della sua fantasia infantile, così questa psicologia (la quale ignora la vera prove-

Riprendiamo il filo del nostro ragionamento.

La questione dell'oggetto della filosofia è veramente una questione di vita o di morte per la medesima, perchè si

nienza dei concetti ontologici), maneggiando e rimaneggiando questi concetti, inconsciamente ricevuti da un pensiero superiore, perviene alla fine a cavarne una certa ontologia così sdrucita e malconcia, che ben poco si dissomiglia dal povero giocattolo accomodato ai bisogni della fantasia bambinesca. Io conosco qualche saggio di questa pretesa ontologia occasionale e strizzata dalla psicologia; e forse qualche volta me ne occuperò. Qui mi piace di fare una sola osservazione (la quale veramente non si riferisce agli scritti cui alludo, ma ad una dottrina che ne esprime lo spirito). L' illustre scrittore dell' *Histoire de la Psychologie des Grecs*, lo Chaignet dice così: Quelle que soit la notion que nous nous fassions de l'être en soi, de l' être universel, que nous le concevions comme force ou substance, comme esprit ou matière, *la racine* de cette conception *universelle* et objective ne peut-être que *dans* la notion que nous nous faisons *de nous-mêmes* soit comme substance ou force, comme matière ou esprit (Externa non cognoscit (mens) nisi per ea quae sunt in semetipsa). Toutes les choses que nous cherchons à connaitre sont éloignées de nous, toutes, excepté nous-mêmes, qui sommes assurément toujours présents à nous-mêmes (V. p. 4-5). La mia osservazione è questa. È tanto falso che i concetti *universali* siano attinti dalla coscienza *di noi stessi*, che questa coscienza *di noi stessi* non ha, nè può aver luogo, se non in quanto e per quanto ha luogo in noi la coscienza di sè (sia pure *naturale* ed irriflessa) della verità *universale*. Nè con ciò si dà torto al Leibnitz, citato dallo Chaignet; imperocchè è verissimo che la mente non conosce nulla che nelle sue determinazioni e per le sue determina-

sa che una scienza senza oggetto è scienza vana (una vera *contradictio in adjecto*). Tutto sta però a vedere come si pone e come s'intende questa questione. Se si crede che cercare l'oggetto della filosofia sia cercare una *res vacans*, una *res nullius*, da potersi additare alla rappresentazione; sia, cioè, cercare un oggetto che non sia

zioni. Ma che cos'è la mente, se non è *l'ente*, che si fa conscio delle sue determinazioni e ravvisa queste sue determinazioni in ogni oggetto reale? in ogni *sua* realtà? Il dire poi, come fa lo Chaignet, che la sua dottrina (la derivazione dei concetti metafisici dalla coscienza di noi stessi, e non già la derivazione della coscienza di noi stessi dai concetti metafisici) trova la sua dimostrazione in tutta la filosofia greca, si fonda esclusivamente sopra di una pretta illusione, ingenerata in Lui dalla confusione del linguaggio. Allorchè, p. e., l'illustre Chaignet sostiene che la metafisica di Platone è un risultato della psicologia, perchè la metafisica platonica non è altro che l'analisi della conoscenza, Ei non avverte che Platone, analizzando la conoscenza, in *quanto conoscenza senza più*, in quanto conoscenza *dell'ente*, e non già in quanto conoscenza di *questo* o quell' *oggetto particolare*, non fa mica un'analisi psicologica, ma un' analisi schiettamente metafisica e logica. Se lo scrittore illustre e benemerito della storia della psicologia avesse fatto questa distinzione *toute métaphisique*, Ei si sarebbe anche accorto che, se noi, come avviene realmente, siamo sempre presenti a noi stessi (e se questa perenne presenza a noi stessi è il fondamento della presenza a noi delle cose reali), ciò è perchè e solo perchè questa nostra presenza a noi stessi non è altro, nè può essere altro che la presenza della verità *universale* a sè medesima *in noi*. V. appresso.

già oggetto di scienza, che sia come un terreno incolto o su cui l'attività scientifica non ancora abbia fatto valere i suoi dritti, si commette un grave sbaglio; imperocchè di questi terreni incolti non ce n'è affatto nel mondo della scienza. Allorchè si pone la questione in questi termini o in questo senso, la sorte della filosofia è bella e spacciata; perchè il risultato di una simile ricerca non può essere che o la negazione della filosofia per la mancanza dell'oggetto, o la negazione della natura propria della filosofia per la mancanza di universalità dell'oggetto che le si attribuisce (il che è lo stesso). Questa questione dell' oggetto della filosofia è come la questione dell'esistenza di Dio (e da essa in effetti non si distingue che solo in apparenza o per le parole). Se tu poni male la questione (e in verità nessuna questione si può porre davvero bene, se non da colui che l'ha già risoluta), tutta la tua ricerca non può arrivare che o alla esplicita negazione della Divinità, ovvero all'affermazione di una Divinità che non è la Divinità (cioè alla stessa negazione egualmente). Dunque non è il caso, io dico, di cercare l' oggetto, nel senso accettato di questa parola; è il caso, in vece, di cercare *il punto di vista*: non è questione di terreni incolti, bensì è questione di nuova ed *essenzialmente* diversa cultura di terreni già coltivati, ma non ancora veracemente produttivi di ciò cui la ragione aspira. E perciò, finchè non s'intende bene questa verità semplicissima, ma fondamentale, non si può fare altro che o negare apertamente la filosofia, ovvero acquattarsi (diciamo la cosa come sta) dietro alle spalle dello scienziato empirico, e ripetere, con maggiore o minore ingegno, con maggiori

o minori risorse individuali, con maggiore o minore disinvoltura, lo stesso lavoro delle scienze particolari (scantonare, cioè, più o meno abilmente, dalla considerazione veramente filosofica della cosa che si tratta). Non c'è che fare: la filosofia è la filosofia, e la considerazione filosofica di un oggetto qualsiasi non è, nè può essere che la considerazione metafisica di esso; quella considerazione che lo studia dal punto di vista dell' unità del tutto. Chi si pone al di fuori di questo punto di vista potrà essere uno scienziato coi fiocchi, anche uno scienziato di primissimo ordine; ma non è filosofo. E se è filosofo, non è certamente *tale*, in quanto è fuori di ogni punto di vista metafisico, ma è *tale* soltanto *perchè* colla sua ricerca scientifica e veramente profonda è come un genio che si muove al di sopra di tutti gli oggetti particolari, *perchè* trascende le loro *profondità relative*, ed apre così la via a *nuovi orizzonti metafisici*. Ed in tal caso la sua grandezza, *in quanto filosofo*, non consisterà, nè potrà mai consistere nel contrastare la scienza dell'unità del tutto, ma nel *renderla possibile, e nel prepararne la vittoria.*

La prova più luminosa di questa verità ci è data da E. Kant. Ripigliamo adunque la nostra questione sotto questo nuovo, più alto ed ultimo aspetto; sotto l'aspetto gnoseologico.

Ognun sa, che in tutto il movimento della filosofia kantiana, sia primitiva o strettamente detta, sia riformata, o reinoldiana, sia ripristinata o neocritica, in tutto questo movimento filosofico, il concetto della filosofia come scienza del sapere ha tutt'altro significato da quello che io ho innanzi discusso. Secondo la dottrina del criticismo in generale, scienza del sapere vuol dire: descrizione, spiega-

zione e valutazione del fatto del sapere; vuol dire investigazione del fatto, della sua possibilità e del suo valore. Egli è perciò che il problema fondamentale della filosofia kantiana tutta quanta è il problema della conoscenza.

Noi conosciamo, o almeno crediamo di conoscere, questo è il fatto. Ora che cosa è questo fatto? che cosa è il conoscere, sia inteso nella sua forma assolutamente generale, sia inteso nelle forme diverse del suo sviluppo? donde si origina, e qual'è il suo valore?

Comincio dal notare che E. Kant non pose il problema della conoscenza in questa forma assolutamente generale e totale, ma solo in una forma parziale e limitata. Egli tenne presente ed esaminò la ragione umana, in quanto è in opposizione alla realtà delle cose. Ed accorgendosi profondamente, che, anche in questa sua forma in quanto umana, la ragione non conosce nulla, affatto nulla se non cava del proprio fondo alcune determinazioni *sue*, senza delle quali la realtà non può esserle presente, domandò a sè stesso: come è possibile questo fatto: questa unione dell'*a-priori* e dell'*a-posteriori*; e fino a che punto ha valore? Ognun vede che, per tal modo, E. Kant, non domanda a se stesso, che cosa sia l'attività conoscitiva, considerata davvero in generale, *nella sua unità ed universalità*, ma domanda solo che cosa sia e come sia possibile quella determinata e particolare attività conoscitiva, la quale è in opposizione coll'oggetto suo e si sforza di uscire da questa opposizione. Egli è vero che Kant parla sempre *del conoscere*, ma il fatto è che Egli non esamina mai *il conoscere* nella sua essenza e nella sua uni-

versalità. Ciò che Kant esamina, descrive, e si fa a spiegare e a valutare è sempre or l' una, or l' altra delle forme del conoscere o dei gradi di esso, non è mai il conoscere stesso nella sua intrinsechezza e natura, non è mai la stessa attività conoscitiva considerata nella sua unità e totalità. Si dica quel che si voglia, ma il fatto è questo: Kant non pone il problema dell' attività conoscitiva, ma pone il problema *di certe forme* di sviluppo di quest' attività. E questo è il primo errore, questo è l'errore fondamentale. Perciò fa meraviglia come i moderni criticisti o neocriticisti non si accorgano, o fingano di non accorgersi di questa prima lacuna della filosofia di Kant. E ciò fa tanto più meraviglia, perchè questa profonda lacuna fu già avvertita dallo stesso grande apostolo della filosofia kantiana: da Carlo Leonardo Reinhold. Il quale, riconosciuto e confessato chiaramente il grande crepaccio delle stesse fondamenta dell' edificio kantiano, durò ogni suo sforzo e fatica per rifarle daccapo. L'acuto, profondo e vero intenditore della dottrina di Kant osservò che, nella filosofia del suo maestro, si tratta sempre di rappresentazioni *intuitive*, di rappresentazioni *intellettuali*, e di rappresentazioni *razionali*, ma non si parla mai della rappresentazione, *in quanto tale*.

In questa filosofia, noi sappiamo che cosa sia l' intuizione, e quale sia il suo oggetto; che cosa sia la funzione categorica, e quale sia l'oggetto di essa; che cosa sia la funzione razionale, e quale oggetto essa abbia, o meglio, non abbia. Ma che cosa è la rappresentazione, in quanto tale; e qual' è l' oggetto di essa, in quanto tale?

In altri termini, che cosa è l'attività conoscitiva, considerata in se stessa e nella sua purezza; e qual'è l'oggetto della medesima, nella sua purezza, o come oggetto di essa *in quanto tale?* La conoscenza, non in quanto questa o quella, ma *in quanto conoscenza;* l'oggetto della conoscenza, non in quanto questo o quello, ma *in quanto oggetto*, che cosa sono? Questo problema, nella filosofia di Kant, non solo non è risoluto, ma non è posto nemmeno. Intanto, finchè noi non sappiamo che cosa sia la rappresentazione, *in quanto tale*, e che cosa sia l'oggetto, *in quanto tale* (ossia come correlativo alla rappresentazione, *in quanto tale*), tutta la dottrina di Kant resta campata in aria, ed è come un edificio senza fondamenta. Di questa veduta tanto semplice e profonda di Reinhold, io non trovo nessuna traccia in tutti gli scritti dei nostri neocritici, e molto meno trovo in essi il più lontano tentativo di appropriarsela seriamente, di svilupparla e completarla. Eppure questa prima lacuna della dottrina di Kant è evidentissima e salta agli occhi di tutti coloro, che, ponendo il problema della conoscenza, non intendono soltanto cercare che cosa sia, come si spieghi e che valore abbia *questa* o *quella* forma del conoscere, ma si propongono di stabilire la natura propria ed essenziale dell'attività conoscitiva, considerata *in se stessa*, e in tutte le differenze della sua manifestazione e del suo sviluppo.

Perchè mai E. Kant non pose il problema della conoscenza nei suoi veri termini, o in questa forma naturale, semplicissima ed assolutamente generale? Ebbene vediamo.

Allorchè si pone il problema della conoscenza nei suoi

veri termini; allorchè si domanda che cosa sia, come si spieghi e che valore abbia *il* conoscere; che cosa sia, come si spieghi e che valore abbia *quell'attività* che è il conoscere, non si può non vedere (anzi il problema non si pone in quei termini ed in quella forma assolutamente generale, se non perchè e solo perchè già si vede) che, prima di descrivere, di spiegare e valutare l'attività *conoscitiva*, o *in quanto* è conoscitiva, egli è duopo descrivere, spiegare e valutare *l'attività in generale*. E di fatti chi non ancora ha veduto tutto quello che c' è *in ogni attività*, qualunque essa sia, e a qualunque sfera della realtà si appartenga, chi non ancora ha aperto gli occhi alla luce *del verbo* (— In principio era l'Atto! —); chi, in somma, non ancora ha inteso e risoluto il problema metafisico, come può risolvere, come può intendere, anzi come mai può porre bene il problema gnoseologico? E la ragione è chiara. Il problema gnoseologico, posto nella sua forma assolutamente generale, non si distingue che solo in apparenza dal problema metafisico. Voler sapere che cosa sia *il* conoscere, e non già questa o quella forma del conoscere, è voler sapere quale sia il contenuto di quest' attività che è il conoscere, considerato indipendentemente da ogni particolare realtà conoscibile, e che cosa sia la forma della medesima attività, considerata in se stessa o nella sua universalità. In questa sua forma assolutamente generale, il problema gnoseologico è il problema della verità *in quanto tale*, e del pensiero, *in quanto tale*. Dal che si scorge chiaramente che la lacuna, che il Reinhold trovò nella dottrina di Kant, è la lacuna della metafisica; e che tutti gli sforzi da lui fatti

per colmarla non furono altro che sforzi metafisici (1). Che cosa vuol dire la determinazione dell' oggetto del sapere, in quanto oggetto *come tale*, o *senza più?* E che cosa vuol dire la determinazione del sapere, in quanto sapere *come tale*, o *senza più?* Vuol dire: problema ontologico, considerato nel suo doppio aspetto, di problema metafisico, e di problema logico. La ragione adunque, per cui E. Kant non pose, nè poteva porre il problema della conoscenza nei suoi veri termini, si è che Egli non aveva dinanzi all' occhio della mente l' unità del tutto, il principio assoluto delle cose, ossia quella virtù, dirò col poeta, onde tutte cose son ripiene. E perciò, se non aveva dinanzi all' occhio della mente questa virtù divina, considerata nella sua forma generale, molto meno si poteva fare a cercare quella determinata funzione di essa, che si svolge appunto nell'attività conoscitiva. Mi spiegherò più chiaramente. Il problema della conoscenza non può esser posto, esaminato e risoluto che dalla ragion filosofica; e non già da una ragion filosofica di là da venire, ma da una ragion filosofica che esiste realmente, che ha già i proprii concetti universali, i proprii criterii metafisici, che è già, in somma, per servirmi a un di presso delle stesse parole di Kant, che è già, dico, come il giudice della natura o delle cose in generale, e possiede già il suo co-

(1) Quella del Reinhold fu una metafisica tutta formale e soggettiva, e fatta, dirò così, con due soli colori sulla tavolozza: ma tuttavia fu una metafisica.

dice, e può quindi costringerle a svelare quella verità che in esse si asconde. Ora E. Kant, allorchè si fece al affrontare il problema della conoscenza, non era in questa condizione del giudice che, colla sua autorità e colla legge alla mano, sforza i testimoni a deporre la verità. Per trovarsi in questa condizione, Egli avrebbe dovuto prima affrontare e risolvere da suo pari il problema metafisico dei suoi grandi antecessori. Kant, in vece, deviò assolutamente da questo problema, perchè era sua opinione che in tutta la sua storia la metafisica non fosse altro che una vicenda di dispute interminabili, anzi un' arena di giuochi di forza, sulla quale nessun combattente avesse potuto mai conquistare un palmo solo di terreno ed assicurarne il possesso definitivo. Questo giudizio ingiustissimo e spietato, dinanzi al quale, se fosse vero, cadrebbero e si disperderebbero come nebbia al vento tutte le maggiori glorie del pensiero filosofico anteriore a Kant; questo sì alto e profondo disprezzo e della storia e della ragione, da far trasalire nelle loro tombe le ossa di Parmenide e di Platone, di Aristotele e di Agostino, di Tommaso e di Bruno, di Cartesio e di Leibnitz, mise E. Kant nella impossibilità assoluta di considerare la conoscenza nella sua unità e nel suo fondamento, e lo condannò a cercare soltanto le diverse forme della medesima, lo condannò, cioè, a comportarsi rispetto alla conoscenza in quel modo stesso in cui lo scienziato empirico è costretto a comportarsi relativamente all' oggetto proprio, disperdendosi nella molteplicità delle forme fenomenali e perdendo sempre più di vista quell' unità, in cui esse si appuntano ed in cui soltanto possono trovare la

loro significazione e la loro verità. Per la qual cosa, facendosi a descrivere, a spiegare e a valutare il sapere *umano*, E. Kant non potè muoversi che nella stessa posizione del sapere che egli prese a studiare: nè potè accorgersi che tutta la sua critica, in fin delle fini, non poteva menare a nessuna conclusione. E per verità, qual'è la conclusione a cui può menare la critica del pensiero umano, in quanto umano? Se il pensiero umano, *in quanto umano*, è lì duro e fissato dirimpetto alle cose, questo vuol forse dire che il pensiero, presto o tardi che sia, non possa piegarsi dinanzi a qualche cosa di più alto, non possa innalzarsi all'unità del tutto, e cercare e trovare, in questa unità e nello sviluppo stesso di essa, il principio di se stesso e di tutta la realtà? Dal perchè il Messia non è ancora venuto, nè può venire per gli ebrei (per quel pensiero che si oppone alla realtà e non sa uscire da questa opposizione), ciò forse vuol dire che non sia venuto, nè possa venire per nessuno? (neppure per quel pensiero che si solleva al di sopra di se stesso *in quanto umano*?) In altri termini, allorchè il sapere umano, *in quanto umano*, è riuscito a dimostrare la propria impotenza, ha con ciò forse dimostrato l' impossibilità della scienza vera, ossia, l' impossibilità della coscienza della verità nel mondo? Il riuscire a dire: *non si può*, in una certa vita del pensiero, esclude forse il dire: *eppur si può*, in una vita superiore?

Egli è chiaro adunque che il problema dell' attività *conoscitiva*, o dell'attività *in quanto è conoscenza*, presuppone il problema dell'attività in generale; e che per-

ciò non è possibile sapere che cosa sia la conoscenza, se prima non si sia ben determinato il concetto dell'attività in generale. Sicchè, a dare uno sguardo anche rapidissimo, sulla dottrina di Kant, noi dobbiamo prima rispondere a questa domanda: che cosa è *l'attività in generale?*

Ebbene l'attività, in quanto attività *in generale*, non è (nè può essere considerata come) *attività*, se non pone *un reale* (sia pure in forma fugace), e se, ponendo questo *reale*, non pone *se stessa* come causa efficiente di questo *reale* medesimo. In altre parole, l'attività, dovunque sia, e qualunque essa sia (alta o bassa, spirituale o materiale) è attività, solo *perchè* ed *in quanto* fa qualche cosa, e, facendo questo qualche cosa, pone se stessa appunto così: come faciente questo qualche cosa. Noi diciamo che l'attività non è tale che in quanto si determina, e, determinandosi, stabilisce se stessa e si afferma nella propria determinazione; ed immedesima così se stessa colla propria determinazione e la propria determinazione con se stessa. Il che vuol dire che nell'essenza stessa dell'attività c'è questa duplice posizione, che è una sola ed unica posizione: c'è la posizione di sè come causa speciale di un qualche cosa di speciale, e c'è la conciliazione, più o meno profonda, di questi termini, in cui essa stessa si scinde. Uno di questi due termini è l'effetto, l'altro è l'efficiente. E quale è l'effetto, tal'è l'efficiente; qual'è l'efficiente, tal'è l'effetto. Effetto materiale, causa materiale; causa spirituale, effetto spirituale. Quanto più alto è l'effetto, più alta è la causa; quanto più alta è la causa, più alto è l'effetto. E come non si può dire che l'effetto sia indipendente

dalla causa, od abbia in sè qualche cosa che da quella non derivi; così non si può dire che la causa sia indipendente dal proprio effetto od abbia in sè qualche cosa che nell' effetto non si manifesti. Causa ed effetto sono come anima e corpo: lo sviluppo dell'una è relativo allo sviluppo dell'altro, e lo sviluppo dell'altro è relativo allo sviluppo dell' una. Ciò che non si percepisce, nè si può percepire *sensibilmente* in questo duplice sviluppo, è l'attività stessa che si sdoppia in interno ed esterno, in principio e conseguenze, in sostanza e modi, in causa ed effetti (1). Ma dal perchè l'attività in se stessa non si percepisce e non si può percepire *sensibilmente*, ciò non vuol dire che essa non sia, nè sia in essa il fondamento assoluto di tutto l'universo. L'attività, così considerata, non è *il fatto*, nè il *faciente*, non è il creato, nè il creante: ma è il *Fare*, il *Creare*. E, d' altra parte, il *Fare*, il *Creare* non è, nè può essere, che in quanto è unità attiva e positiva tanto del fatto che di se stesso come fa-

(1) Diciamo che l' attività creatrice non si percepisce sensibilmente: ma questo va inteso solo per rispetto alla coscienza comune, *in quanto coscienza puramente finita*; imperocchè, se consideriamo la coscienza umana in quanto coscienza religiosa (la quale non si confonde colla coscienza puramente finita), si deve anzi dire che l' attività creatrice è realmente sensibile *ed è sentita* appunto da questa coscienza o in questa coscienza. Che cos'è la religione, se non è la rappresentazione ed *il sentimento* dell'attività assoluta, in una qualsiasi delle sue forme? Chi *non sente Dio*, in nessun modo e in nessuna forma, è un disgraziato.

ciente, tanto del creato che di se stesso come creante. Ecco un esempio. Dante fa la divina commedia, ma non fa soltanto la divina commedia, perchè, facendo la divina commedia, fa se stesso come Dante; e non fa se stesso come Dante che facendo appunto la divina commedia. Dante e la divina commedia sono come anima e corpo: a misura che vien fuori la divina commedia, vien fuori e si svolge l'attività poetica di Dante; ed a misura che vien fuori e si svolge l'attività poetica di Dante, vien fuori e si svolge la divina commedia. Al di sopra (ma non al di fuori) della divina commedia e di Dante non c'è altro che quell'attività poetica che fa Dante e la divina commedia, e facendo l'uno, fa l'altra, e facendo l'altra fa l'uno. Il che vuol dire che tanto la divina commedia che Dante stesso sono due risultati simultanei e correlativi, due prodotti gemelli; i quali si svolgono di conserva, progrediscono di pari passo; e non vengono al mondo, e non si svolgono di pari passo, se non *perchè*, ed *in quanto*, in essi risultati o prodotti, si afferma e si svolge quell'attività poetica, che venne al mondo in Italia, in quel determinato tempo, in quelle determinate circostanze (e si dica pure: *per quelle* determinate circostanze; non però *da quelle* determinate circostanze).

Mi spiego più chiaramente. Il principio del tutto non è tale che in quanto è causa, ma non è causa che in quanto è causa di un determinato effetto, e perciò è posizione di se stesso appunto come questa causa *determinata* di effetto *determinato*. Ed è naturale che il principio del tutto non può porre un effetto più alto, se non pone se stesso come causa più alta. Questo causare, che

è assoluto causare, che è causare le cose e causare se stesso; questo causare come sviluppo di se stesso; quest' attività assoluta, in somma, che pone i suoi termini e li concilia, e che, posti e conciliati due termini inferiori, pone e concilia due termini immediatamente più alti, e così sempre, in sino a che non perviene alla coscienza di se stessa, e pone così gli ultimi suoi termini (coscienza e verità, ossia, se stessa in quanto coscienza di se stessa come verità); quest' attività assoluta, così intesa, è il supremo concetto della metafisica. E, posto questo supremo concetto metafisico, è vano discutere di creazione nel vecchio senso della parola, ovvero di evoluzione nel nuovo senso della medesima (1). Posto questo supremo concetto, non si può parlare più nè di miracolo, nè di evoluzione, ma si può solo studiare ed intendere la realtà naturale e la realtà umana come l' evoluzione (temporale o eterna, questa è un' altra questione) (2), sempre ascendente

(1) Sono note fra noi le ultime parole che scrisse il nostro sempre compianto Prof. Tommasi, che Egli compendiò nel famoso dilemma: *o evoluzione*, o *miracolo*. Questo dilemma del Tommasi richiama alla mente un altro dilemma molto più famoso; quello di Wolfio: *Inter nihilum et aliquid non datur medium*. Ma come il dilemma wolfiano si risolve da sè dinanzi al concetto del *divenire*, che è appunto il *medium* tra *il nulla* e *il qualcosa*, così il dilemma del Tommasi si dilegua dinanzi al concetto dello *sviluppo della creazione*, che è a sua volta il *medium* tra *il miracolo* e *l'evoluzione*.

(2) Ognun sa che tanto la speculazione aristotelica, nella filosofia antica, che la speculazione egheliana, nella filosofia moder-

del *soprareale*, come l'evoluzione *del miracolo* (non più, già s' intende, quello dei teologi positivi). Questo concetto dell'attività creativa come *sviluppo di se stessa* è al di so-

na, arrivano ad un medesimo risultato intorno alla questione della eternità o non eternità della natura. La dottrina di Aristotele è che l'universo materiale tutto quanto esiste *ab eterno* ed esisterà *in eterno*. Le ragioni su cui si fonda Aristotele (e che i naturalisti farebbero tanto bene a conoscere e a meditare davvero) sono raccolte ed esposte lucidissimamente in un breve scritto di E. Zeller (*Ueber die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt*. Berlin, 1878). La dottrina dell'Hegel è la stessa, e le ragioni di essa sono in tutto il suo sistema. Tra gli espositori e continuatori dell'Hegel è stato il Michelet quegli che più spesso è ritornato con nuovi argomenti a sostenere l' evoluzione naturale come puramente *ideale*, e perciò l'eternità di tutta la natura, a cominciare dalle prime manifestazioni della creazione materiale in sino a quella creazione che ha luogo nell'uomo, considerato come spirito puramente individuale e *naturale*. Qui, s' intende da sè, non è il caso di esporre queste ragioni o di aggiungerne delle altre; tanto più che la dottrina che sosteniamo in questo scritto sta da sè ed è indipendente dalla soluzione che si debba o voglia dare al problema della eternità o non eternità di tutta la natura. Certa cosa è che l'attività conoscitiva presuppone dinanzi a sè come già compiute tutte le forme possibili della creazione naturale, e non è cosa facile il dimostrare, o comecchessia sostenere che la realtà naturale, presupposta dall'attività conoscitiva, sia venuta al mondo a pezzo a pezzo (quando non si voglia ricorrere al *Deus ex machina*; e quando si rifletta all'ordinamento sistematico del tutto). Ma ciò che io qui voglio dire è soltanto questo. Che i naturalisti,

pra di tutti i sistemi unilaterali, è al di sopra di ogni vista corta (di una o di più spanne). Questo concetto non è stato confutato, nè può essere confutato. Si può intendere, o non intendere, ecco tutto: confutarlo è impossibile.

senza sapere se ci sia o no un'origine temporale, si facciano a cercare e l'origine della terra e l'origine del cielo sta arcibenissimo. Le ricerche dei naturalisti non possono non esser feconde, e quand' anco esse non menino a qualsiasi risultato certo, pure giovano sempre; perchè contribuiscono ad agitare l'attività scientifica, la fortificano ed acuiscono, e le fanno acquistare una coscienza sempre più chiara di se stessa, delle sue difficoltà e dei suoi bisogni. Ma che un filosofo, si faccia a cercare l'origine di cose, di cui non ha il concetto, mentre in vece e innanzi tutto dovrebbe farsi a cercare appunto questo concetto, giacchè la questione dell'origine non può venire che in secondo luogo; questo è un procedere che a me pare assolutamente irrazionale ed antifilosofico. Il Rosmini, p. e., nel *Nuovo Saggio* dice: « Io non cerco ora che cosa sieno queste idee: ma, *checchè si sieno*, io domando: onde queste si producono, o per quale cagione si trovano nello spirito umano? » Il Rosmini si contenta di presupporre niente altro che la « notizia comune che a nessuno non manca » intorno alle idee, ma non si accorge che appunto questa notizia comune è quella che non gli fa vedere di che cosa si tratta, allorchè si parla di idee. Il che è tanto vero che parla *di idee* e *di spirito*, e di idee che si trovano *nello* spirito, come se lo spirito fosse un recipiente, e le idee vi fossero messe dentro non si sa da chi e in che modo. La questione vera è di sapere che cosa sia l' idea, perchè saputo ciò, tutto il resto vien da sè. Quando non si procede così, si segue la via dello scienziato empirico, il quale, pure ignorando del tutto che

Ed è impossibile, perchè il contenuto di questo concetto (l'attività creatrice o assoluta) è, dirò così, la stessa evidenza in persona, è la presenza e l'evidenza di

cosa sia, p. e., la natura umana, si fa a cercare l'origine dell'uomo; senza notare, che, così procedendo, egli si pone in contradizione con se stesso e con tutte le esigenze della scienza sperimentale, e non fa che rendere sempre più evidente l'impotenza della medesima. Del che veramente si accorge alla fine (e questo è il più alto risultato) la stessa scienza empirica. Di fatti la scienza empirica, a breve o a lungo andare, finisce sempre col *rinviare* le questioni che da sè non può risolvere (quali, oltre a quelle di fatto, può risolvere?) ad un tribunale diverso dal suo. Così l'Haeckel, p. e., *rinvia* la questione dell'origine della materia al tribunale della fede. E così similmente la maggioranza dei psicologi empirici, quando è arrivata a capire la difficoltà delle questioni sulla natura o sull'origine della psiche, fa di queste questioni una bella e disinvolta girata al sentimento religioso; ripetendo sempre il detto dell'Haeckel: dove finisce la scienza comincia la fede. (Bella scienza davvero quella che si trova al di sotto della fede!) E però questa maggioranza non capisce due cose, anzi tre. La prima è: che scienza sia quella che rinvia ad altra autorità le proprie questioni. La seconda è: come mai una scienza che non sa che cosa dire (che pesci pigliarsi) sulla natura ed origine della materia, o sulla natura ed origine della psiche, possa arrogarsi il dritto di *stabilire il tribunale* che deve risolvere queste questioni. La terza è: che *dignità* di tribunale scientifico sia quella, che rimanda lo spirito desioso di verità e di luce agli articoli del *credo*. (E che dire poi di quelli che cantano le lodi della *psicologia moderna* appunto per questo rimando?!)

Dio in tutte le cose. È inutile dire che, per vedere questa presenza o evidenza di Dio in tutte le cose, bisogna *pensare*. Ma, *pensando davvero*, non si può non convincersi che l'attività assoluta non ha bisogno di un subbietto, perchè essa stessa è subbietto a se medesima, ed è principio di ogni subbiettività e di ogni obbiettività (1). Di più non si può non vedere che, se da una parte l'attività assoluta non esiste e non può esistere *immediatamente* come attività pensante, nel senso psicologico di questa espressione,

(1) La rappresentazione comune non si contenta dell'attività creatrice come principio e fondamento di tutto l'universo. Essa sente il bisogno di un subbietto, di un sostrato, e, direi quasi, di un piedestallo, su cui l'attività creatrice possa reggersi ed affermarsi come tale. La rappresentazione comune è quella stessa degl' Indiani, che ponevano l' universo sul dosso di un elefante, e sotto l'elefante una tartaruga come base e sostegno del medesimo.

Allorchè si ragiona di questa o di quella forma *speciale* dell'attività creatrice, la ricerca del subbietto può avere ed ha realmente un senso; perchè ogni forma *speciale* dell'attività creatrice ha davvero il suo principio e fondamento nell'attività assoluta, considerata *in generale*. Ma, quando si parla dell'attività assoluta considerata in se stessa, la questione del principio o fondamento, o, come si dice, *del subbietto* di essa, è assolutamente ridicola, e non la può fare se non chi ignori del tutto di che cosa parla.

Allorchè, p. e., si discorre di quell' attività che è la coscienza umana, si può benissimo cercare quale sia il subbietto della medesima, perchè quest' attività non è l'attività primitiva ed originaria nella sua forma generale o metafisica, bensì è quest'attività medesima nella forma propria della coscienza o *in quanto coscienza.*

dall'altra però, considerata nella sua essenza, essa è *metafisicamente* quel processo medesimo che si svolge, si compie e *s'invera* nell'attività pensante. Ed in fine non si può non intendere come e perchè l'attività assoluta non esista nè possa esistere nella sua universalità ed installata al di sopra di tutte le sue forme particolari o, mi si lasci così dire, *in vero abito e in propria funzione di principio universale*, se non si determina ed afferma come discernimento di se stessa dalla natura, se non si pone realmente come idea o attività pensante. A me qui occorre

Ma, d'altra parte, e perciò appunto, quando non si sia debitamente compresa l'attività assoluta, considerata nella sua universalità, non è possibile intendere quest'attività medesima nella sua forma speciale di coscienza umana. Ed è per questo che coloro i quali si affaticano nella indagine del subbietto della coscienza, senz' avere il concetto dell'attività assoluta nella sua universalità, non possono fare altro che cercare e ricercare questo subbietto, girare e rigirare intorno all'*atto* della coscienza, ma devono necessariamente conchiudere col dire: *non l'ho trovato*. Ma, io dico, come mai potete immaginarvi di scoprire *un subbietto*, se non ancora avete dinanzi all'occhio della mente *il subbietto* (ossia *quel subbietto* che è *in tutti i subbietti*, ed è *tutti i subbietti*: *il subbietto dei subbietti*), che è l'attività creatrice appunto? In altri termini, senza la precedente metafisica, e la vera metafisica, il subbietto della coscienza è irreperibile. Il che vuol dire che lasciare la metafisica e *stare ai fatti*, come si dice, è mettersi nell'assoluta impossibilità di trovare il subbietto della coscienza, o un qualsiasi altro subbietto. E il fatto (qui il fatto c' entra davvero) lo prova.

fare almeno un cenno di queste due ultime verità fondamentali nella loro relazione colla dottrina di Kant.

Chiunque medita sull'attività creatrice tale quale essa è e si manifesta nel mondo esterno, chiunque si fa a scrutarla in uno qualsiasi dei suoi momenti e del suo sviluppo *in quanto natura*, non può non accorgersi che l'attività creatrice naturale è sempre fuori della sua unità, sempre operante nei limiti del tempo e dello spazio, sempre chiusa in una forma limitata, dalla quale non può distrigarsi, sulla quale non può giammai adergersi ed affermarsi nella sua vera intimità. In tutte le energie del mondo materiale, in tutte le specie vegetali ed animali noi troviamo la natura sempre impigliata ed immersa in una forma particolare di operosità, e sempre alienata nella stessa da se medesima. Ed è perciò che l'attività creatrice naturale, incapace di uscire dalla molteplicità delle sue speciali manifestazioni, incapace di disimpacciarsi dai legami dello spazio e del tempo, è sempre lì a riprodurre il medesimo tipo, sempre a rifare da capo la medesima produzione. In tutte le cose della natura noi troviamo sempre una realtà, la quale non si differenzia che solo numericamente e più o meno estrinsecamente dall' infinito numero delle altre della medesima specie (1). In natura non ci sono che

(1) La semplice riproduzione della specie in nuovi individui non si dice creazione (e certo non è creazione nel senso di creazione *spirituale*, la quale non pone più l'universale come individuo, bensì l'universale come universale), ma, tuttavia, è creazione anch' essa: tanto più che anche la pura e semplice conservazione è continua

fenomeni congeneri, e non ci sono che individui, nei quali si ripete eternamente il medesimo principio. Anche nelle forme più alte del regno animale, l'attività della natura è sempre involuta e come seppellita in una forma separata, ed è sempre impotente a raccogliersi in se stessa o nella sua entità universale. La distinzione *di Sè* dal proprio corpo, la distinzione *di Sè* dai movimenti dell'anima propria sono affatto impossibili nel regno animale; perchè, anche nella più perfetta forma dell'animalità, l'attività naturale non è in grado di sprigionarsi dalla forma esteriore — temporale e spaziale — e non può mai affrancarsi dalla esterna necessità. Da ciò si scorge chiaramente l'impossibilità del pensiero nel mondo naturale; giacchè un pensiero qualunque, sia anche il più indeterminato e il più povero, non ha nè può aver luogo senza il libero sollevarsi dell'attività pensante al di sopra dei limiti del tempo e dello spazio (1). Ma, se l'attività pensante non è possibile nella

creazione. Ciò che non fa vedere la creazione continua nelle cose è che le si considerano come *fatte e stesse lì*, mentre una cosa *fatta* e che non sia un continuo rifacimento o una continua riaffermazione del proprio contenuto e di sè stessa nè c'è, nè si può pensare.

(1) Non è già che l' occhio della coscienza sia sempre rivolto all'universale, all'eterno o all'infinito, ma il fatto è che, senza un qualcosa di universale, di eterno o d'infinito, *distinto dal particolare, dal temporaneo e dal finito*, il pensiero non è possibile. Il pensiero perciò è *essenzialmente* o *radicalmente* infinito, benchè questa sua *infinitezza essenziale* o *radicale* non abbia la sua vera e reale esistenza che nello spirito assoluto, ossia, nello spirito *in quanto assoluto*.

natura, non bisogna però credere che la creazione naturale non chiuda in sè il medesimo processo, e dirò così, il medesimo ritmo dell'attività pensante. Basta dare uno sguardo solo (uno sguardo, già s'intende, della ragione che ha coscienza delle sue leggi) alla creazione naturale per accorgersi immediatamente che, in qualunque forma della natura, noi non troviamo mai un solo fenomeno, il quale non porti in sè a suo modo e non manifesti come può un'essenza eterna ed immutabile. Non ci sono fenomeni vuoti di essenza, ma sempre *phaenomena bene fundata*, e questo fondamento è sempre in una determinata ed eterna energia della natura. La produttività naturale non è dunque una produttività puramente fenomenale o di semplici accidenti: la produttività naturale è essenziale e sostanziale. Non si ripete effetto alcuno in natura, in cui non si riaffermi la causa naturale; non ha luogo nessun fenomeno, che in sè non celebri la legge della natura; non avviene nessun progresso nella esteriorità sensibile, che non indichi un progresso correlativo nella intimità stessa dell'attività naturale. Che cosa vuol dire tutto ciò? Vuol dire che la produzione naturale non è mai una produzione unica od unilaterale (puramente ideale, o puramente sensibile), ma è sempre una produzione *duplice* ed *una* nello stesso tempo. È *duplice*, perchè pone il fenomeno e la sua essenza; pone la manifestazione e la legge; pone la realtà e il suo fondamento; pone l' effetto e la sua causa; pone l' individuo e la sua specie; pone l'oggetto e il suo concetto. È *una*, perchè in questa produzione non ci sono due atti differenti e successivi, ma un atto unico, che fa e pone nel tempo stesso due termini

opposti (l'uno finito e passeggiero, l'altro infinito ed eterno); e, facendo e ponendo l'uno, fa e pone l'altro, e viceversa. Ecco qui un moscerino che svolazza dinanzi ai miei occhi. Non è evidente che in questo piccolo corpicciuolo l'attività naturale riafferma ancora una volta tutta quella serie ordinata di funzioni fisiologiche e psichiche che sono l' essenza e il principio del piccolo insetto? Non c'è forse in questo piccolo insetto un'attività costante ed un laboratorio meraviglioso, in cui natura discorre e riproduce in forma sensibile i suoi eterni principii? E che cosa è questo discorrere e riprodurre i proprii eterni principii, se non pensiero infinito e volontà infinita, anzi unità indissolubile di pensiero infinito e di volontà infinita? E, se noi ci facciamo a considerare anche le forme più astratte ed indeterminate della materia, non troviamo forse (e per lo meno!) un'energia che *dura* e *si spazia?* Ora che cosa è il *durare* e lo *spaziarsi* dell'energia, se non l'affermarsi e il realizzarsi di un principio universale ed eterno (dell'energia appunto) in una forma esteriore? (1)

(1) Zeller afferma contro di Hegel che l'essenza delle cose non è l'idea. Ma a me pare che, per giustificare quest' affermazione, sia assolutamente indispensabile stabilir prima *quali siano* le determinazioni o i principii dell' idea in generale e senza nessuna distinzione, e *quali siano* le determinazioni o i principii delle cose in generale e senza nessuna distinzione. Imperocchè solo *dopo di ciò* si può affermare legittimamente (specie quando chi afferma si chiama Eduardo Zeller!) che l'idea in generale e senza nessuna distinzione è *altro* dalle cose in generale e senza nessuna distinzione; e che le cose in generale e senza nessuna distinzione

Ma, d' altra parte, se quest' attività che pone sempre un principio universale ed eterno in forma sensibile, che manifesta e depone nel tempo e nello spazio le sue energie infinite, non si distacca dalla realtà sua *in quanto natura*, non rientra in se stessa e non si discerne da tutto il mondo sensibile esterno ed interno, la sua *libera esistenza* non è possibile. Imperocchè la *libera esistenza* dell' attività creatrice, che si manifesta nelle infinite forme della natura, e il discernersi di essa da tutte queste forme, e il suo sollevarsi sulle medesime sono perfettamente la stessa cosa. Perchè adunque l'attività creatrice si affermi *nella sua universalità*, perchè esista *liberamente*, perchè abbia la sua propria *individualità* appunto come attività *universale*, si richiede la coscienza umana. Il nascimento della coscienza umana e l'affermarsi dell' attività creatrice come coscienza o in quanto coscienza non sono due avvenimenti, ma un avvenimento solo: il grande avvenimento della *clisofania* o *lipogenia*. Ed, intendendo bene *quest' apparire* della

sono *altro* dall'idea in generale e senza nessuna distinzione. Ora lo Zeller non ha fatto tutto questo. Eppure sarebbe stato un gran bene per la filosofia, se lo Zeller lo avesse fatto. Intanto quel che noi sappiamo è che tutti i filosofi che si son messi di buzzo buono a stabilire la natura della realtà *in generale* o han trovato *l' idea*, o han trovato almeno un qualche *momento dell' idea*, che essi hanno scambiato *coll'idea medesima*. Ma che altri abbia scoperto un principio *veramente universale fuori dell'idea*, nessuno storico della filosofia, e molto meno l' illustre Zeller, lo potrebbe affermare.

creazione, questa generazione *dei tipi*, si può vedere come solo nella coscienza umana la creazione è reale, compiuta e vera creazione; è assoluta e veramente originale e libera creativa od inventiva (1). E per verità, in tutte le forme della natura, la creazione non va mai al di là dell'individuo sensibile. Anche nelle specie più perfette del regno animale, l' attività creatrice non perviene mai alla posizione della specie *in quanto specie.* Il processo della generazione ha questa tendenza e questo fine ; ma la tendenza non raggiunge mai la sua meta, il fine della generazione non è mai attuato. A questo individuo succede quest'altro, e a quest'altro un altro, e così sempre. L'ideale della natura è sempre un ideale, e perciò la natura si ripete da capo eternamente : si rinnova sempre, ma è sempre la stessa *sostanzialmente* (2). L'universale

(1) Il nostro Gioberti ha sempre discorso di questa creativa o inventiva ideale, ma non ha veduto che questa creativa o inventiva ideale non è una facoltà dello spirito o della ragione, ma è lo spirito stesso, è la stessa ragione. Se il Gioberti avesse potuto vedere che questa creativa è l'essenza stessa della ragione, si sarebbe accorto che la distinzione della ragione in ragione creata e ragione increata è un'assoluta assurdità; perchè la ragione è essenzialmente creatrice, e perciò non può esser creata.

(2) Dico *sostanzialmente*, perchè non si può negare che la natura *varia* e trasforma le sue creazioni, secondo le circostanze. Le diverse flore e le diverse faune sono la prova di ciò. Ma queste trasformazioni, considerate nella eternità della natura, non sono che accidenti e quisquilie. Con ciò non voglio dire che questi stessi accidenti e quisquilie non siano cose degnissime di studio. Tut-

non c'è, nè ci può essere in natura, *in quanto universale esistente come tale*: esso c'è pure (e perciò la natura come *posizione dell'universale* è sempre creatrice ed *implicitamente pensante*); ma c'è sempre *nell'individuo sensibile*. La distinzione dell'universale dall'individuo sensibile, e il rifacimento dell' individuo sensibile come espressione reale dell'universale, è ciò che noi chiamiamo concetto, o meglio, *concepimento*. Questo *concepimento* è l' essenza dell' uomo. In esso è il principio che fa esistere l'uomo come subbietto che sa, ed in esso è il principio che fa esistere da capo le cose reali come cose *saputc*. Nel *concepimento*, l'attività creatrice si determina come subbietto pensante, e, così determinandosi, rifà successivamente e progressivamente le cose stesse che ha fatte *in quanto natura*, perchè *ne distingue il contenuto* e pone questo contenuto medesimo *nella forma della coscienza*; ed attribuisce così alle cose il loro significato, elevandole a forma reale di esistenza dei proprii principii (1). In que-

l'altro! In questi accidenti e quisquilie c'è la vita reale, e dirò così *positiva* della natura. Anzi è appunto nelle *variazioni* della natura che si può meglio conoscere il suo pensiero eterno ed immutabile.

(1) La forma più elementare della conoscenza è quella in cui non si contiene altro che la semplice affermazione dell'oggetto esterno, come un' esistenza indipendente dal subbietto, e tuttavia reale dinanzi al subbietto, nei limiti e solo nei limiti del concetto che egli ne ha. Lo scetticismo dubita di questa esistenza esterna dell' oggetto ed indipendente dal subbietto, perchè si accorge che la presenza dell' oggetto è assolutamente impossibile, senza la funzione del concetto, e non c'è altrimenti che per questa funzione del con-

sto *concepimento*, o, se si vuole, in questa *luce che illumina ogni uomo vegnente in questo mondo*, noi troviamo l'unità attiva e creativa, o costitutiva, di subbietto ed

cetto. Ma questo dubbio dello scetticismo può farci vedere la difficoltà della questione; non può farci però disconoscere il fatto di quest'affermazione; giacchè questo fatto siamo noi stessi, quest' affermazione è la stessa realtà nostra. Noi non siamo che in quanto facciamo quest'affermazione della realtà esterna, e solo in quanto facciamo continuamente quest'affermazione della realtà esterna come indipendente da noi e dalla nostra rappresentazione, benchè non sia indipendente *dal contenuto* della medesima. Questo fatto ci presenta la dualità dell'oggetto reale ed esterno, e del concetto a cui esso corrisponde. Questa dualità è innegabile, come certamente è anche innegabile l'atto che unisce i due termini di essa. Quest'atto unitivo non è tale che in quanto riduce l' uno all' altro due termini distinti, senza però annullare la loro distinzione, anzi riconoscendo segnatamente la distinzione e la realtà dell'oggetto come esterna alla coscienza. Ora, come si spiega questo fatto elementarissimo, primitivo e perenne della nostra conoscenza?

L' illustre Prof. Élie Rabier (V. Leçons de Logique. Deuxième Édition, p. 159-60), dopo di avere esaminata la difficoltà di questo fatto, viene alla conclusione che solo nell' idealismo assoluto si potrebbe trovare la soluzione di questo problema. « Si les phénomènes n'étaient pas, au fond, distincts de la raison qui prétend les réduire à ses propres lois; si le sensible n'était, comme le croit Leibnitz, que l' intellectuel enveloppé et confus; si la sensation s'identifiait à la catégorie, à l'Idée, comme semblent l'avoir pensé Platon, dans l' antiquité, et Hegel, dans les temps modernes, alors on serait absolument sûr que les lois de la raison se vérifient dans les choses, puisqu'il y aurait identité fondamentale en-

obbietto: di subbietto, *in quanto subbietto concipiente*, e di obbietto, *in quanto obbietto concepito*. Questa unità o identità di coscienza e realtà, che pone nel tempo stesso

tre le rationnel et le réel. L'objet serait nécessairement intelligible, n'étant autre au fond que l' intelligence même. La science alors consisterait, non pas à soumettre les choses à l' Idée étrangère aux choses, mais à *reconnaitre*, à retrouver l' Idée dans les choses. Le monde sortant de la raison par *déduction*, on l' y ramènerait par simple *réduction* ».

Ma l'illustre Rabier, pur riconoscendo che, fuori dell'idealismo assoluto, questo fatto della conoscenza, e la stessa forma più elementare e fondamentale di essa (l'affermazione della realtà esterna) è assolutamente inesplicabile; pur confessando, implicitamente e senza volerlo, che fuori dell'idealismo assoluto non c'è salvezza, rigetta l'idealismo assoluto, perchè questa dottrina, secondo lui, non ha per fondamento suo che delle congetture, o dei miti, o dei prestigi di logica. Miti, congetture, prestigi di logica, cioè, Platone, Leibnitz, Hegel..... e sta bene: queste sono equazioni perfette, secondo il Rabier. Ma quando leggeremo la confutazione di questi miti, di queste congetture, di questi prestigi di logica? L'illustre Rabier ci ha fatto sperare da gran tempo nella sua nuova metafisica; ma disgraziatamente questa nuova metafisica non ha visto ancora la luce. Noi l'aspettiamo adunque con grande impazienza, perchè finora il Rabier non ha fatto che affermare gratuitamente. Anzi, se ha tentato una qualche argomentazione contro la dottrina della identità, quest' argomentazione sua non ha valore che contro la dottrina della discrepanza ed opposizione del pensiero e dell'essere, della ragione e della realtà. E di fatti, se la ragione non fosse la verità stessa delle cose, come mai sarebbe possibile applicare le categorie della ragione alla realtà delle cose? Come si potrebbe mai, p. e., appli-

e la coscienza e la realtà (in quanto esistente per la coscienza); che pone l'una solo perchè pone l'altra, e solo in quanto e per quanto pone l'altra; quest'unità che, producendo il mondo intellettuale, produce (si produce come) il cittadino stesso che lo abita, ed allargando la vista dell'abitatore, allarga i confini del mondo in cui esso si aggira; questa creazione intellettuale in cui si appuntano e da cui procedono tanto il subbietto pensante che l'obbietto pensato (in cui noi viviamo, ci moviamo e siamo; ed in cui vive si muove ed è tutto quello che è per noi); questo supremo *miracolo* è la *vera* sintesi *a-priori* (1).

care il principio di causalità al movimento spaziale? E se la ragione fosse estranea alla natura, se non la contenesse in se stessa, come mai potrebbe mettersi in relazione colla natura? E, per ritorcere il curioso argomento del Rabier (che ben si potrebbe chiamare l'argomento del tartufo), se l'uomo non contenesse in sè la natura esterna, se non portasse in sè il principio stesso di essa e non fosse da più della medesima, come mai potrebbe egli *apprécier la saveur de la truffe?* Se adunque l'illustre Rabier rifletterà un po' meglio, non potrà non vedere che *per ora* i suoi ragionamenti provano contro di lui stesso, e non si riducono in fondo che all'argomento del tartufo (tanto per non dire, al tartufo degli argomenti).

(1) Quando s'intende bene la vera sintesi *a-priori*, si vede chiaramente che non questo o quel concetto, ma tutti i concetti derivano originariamente dall'attività razionale; imperocchè l'esperienza è formata e costituita appunto dai concetti, e perciò *nessun concetto* può derivare da essa. I concetti si attingono pure dall'esperienza, e nessun concetto è vero che non si attinga pure dall'esperienza. Ma, quando il concetto si attinge dall'esperienza,

Questa sintesi ha tre gradi. Il primo è quello che ha luogo nella coscienza volgare, dinanzi alla quale non c'è, nè ci può essere che il prodotto di questa prima creazione intellettuale, che si svolge naturalmente e senza che l'individuo umano ne abbia coscienza. L'individuo umano in quanto subbietto intelligente è sospeso a quest'attività creativa intellettuale, a cui è nel tempo stesso sospeso tutto ciò che esiste per lui, tutta la realtà di cui ha notizia. Ma egli non sa nulla di ciò, e come attribuisce la origine di se stesso ad un principio affatto esterno, così s' immagina che tutta la realtà che ha dinanzi alla coscienza non gli sia data dall' attività stessa della ragione, ma gli si affacci immediatamente e gli si presenti, dirò così, da se medesima. Tuttavia, se la coscienza comune è ignara della origine sua e della origine delle cose di cui ha coscienza, ciò non toglie che il subbietto

ciò avviene perchè l'attività razionale lo ha già prodotto; e se a noi pare di ricavarlo originariamente dall' esperienza, questo deriva dalla mancanza di riflessione sull' attività interna dell' idea. Ora, se l'esperienza è costituita dai concetti, egli è chiaro altresì che al di là dei concetti non c'è esperienza, e non c'è realtà. Un qualcosa che sia *al di là* del concetto, che non sia l' esistenza e l'espressione reale di una determinazione ideale, è fuori della sfera della conoscenza e della conoscibilità ; e il dire che esiste è una contradizione manifesta , perchè è come dire che esiste *ciò* che noi medesimi dichiariamo che per noi non esiste. Fuori dei confini dell'esperienza, non c'è nulla di *reale*. *Al di sopra* c'è la metafisica e tutto il contenuto di essa. Ma questo contenuto della metafisica è il contenuto stesso dell' esperienza, considerato nella sua unità e nel suo organismo ideale ed assoluto.

e l'obbietto di essa siano sempre il prodotto simultaneo dell'attività creativa della ragione, e che si sviluppino di pari passo ed a misura che si sviluppa l'attività creativa della ragione; la quale, ponendo ed esplicando i suoi termini, non fa che porre ed esplicare se stessa.

Il secondo grado della sintesi *a-priori* è quello che ha luogo nella coscienza scientifica, e che si svolge in tutta la storia delle scienze particolari. In tutta questa storia delle singole scienze l'attività razionale, distinguendo il contenuto eterno delle cose, scoprendo i principii e le leggi della realtà, pone una nuova e più alta realtà, che è appunto la verità scientifica e la coscienza di essa. Ordinariamente si crede che la scienza non faccia altro che guardare ed osservare quello che c'è; e non s'intende che questo guardare ed osservare *scientificamente* quello che c' è, è la più alta produzione che ci sia nel mondo, perchè è la produzione del vero e della conoscenza propria di esso. Ma, per lo scienziato empirico questa facoltà produttiva dell'infinito, che è la essenza stessa della coscienza scientifica, è come se non fosse. Lo scienziato empirico porta in sè questa infinita possanza del pensare, e non esiste che in quanto in lui si svolge, mediante le sue osservazioni e le sue sperienze, questa infinita possanza del pensare; ma egli non ha coscienza di ciò che si svolge dentro di lui. Ed è per questa ragione che egli non sa parlare di altro che di osservazione e di esperienza, e non vede che, se l'osservazione e l'esperienza sono precedenti indispensabili della scienza, il contenuto scientifico non deriva però affatto dall'osservazione e dall'esperienza, ma diventa materia di osservazione e di esperienza reale solo nell'atto stesso e me-

diante l'atto stesso della produzione propria della mente. Che cosa si può osservare o sperimentare, *senza pensare*? Se lo scienziato empirico avesse coscienza di se stesso, se la interna attività razionale, che è il principio e il fondamento della sua esistenza e di tutto il mondo della sua scienza, fosse *oggetto* del suo sapere, egli si accorgerebbe che non già nelle cose, ma nella intimità ed attività dell'idea è da cercare il principio delle medesime (1). Ma, se lo scienziato empirico avesse dinanzi all' occhio della sua mente quell'attività che lo fa essere e lo sostenta, se quell'attività, che è la ragione, non fosse ed operasse soltanto *nella* sua coscienza, ma fosse *oggetto* della sua coscienza, se egli in somma non fosse la semplice realtà inconscia della ragione, ossia, la ragione esistente solo *naturalmente*, non sarebbe un puro naturalista (2), un mero

(1) Das Bewusstseyn *beobachtet*; d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als *wirkliche*, *sinnlich-gegenwärtige* Weise finden, und haben. Das Bewusstseyn dieses Beobachtens meynt und sagt wohl, dass es *nicht sich selbst*, sondern im Gegentheil das *Wesen der Dinge als der Dinge* erfahren wolle. Dass diss *Bewusstseyn* diss meynt und sagt, liegt darin, dass es Vernunft *ist* aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die *Vernunft* als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüsste, und dass sie nur in dem Bewusstseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. *Phänomenologie* d. Geistes. 1807. s. 175-176.

(2) *Naturalista* non è soltanto chi studia senza nessuna considerazione metafisica la natura esterna, ma è naturalista anche chi

scienziato *naturale*, ma sarebbe uno scienziato metafisico.

Il terzo e supremo grado della sintesi *a-priori* è quello che ha luogo nella vera metafisica e, fino ad un certo punto, in tutta quanta la sua storia. Dico così, perchè anche quando non vogliamo considerare che il più astratto e il più insufficiente concetto metafisico, noi non possiamo non iscorgere in questo stesso concetto un primo momento della suprema sintesi *a-priori*. Imperocchè il pensiero metafisico non pone questo primo concetto che in quanto rifà tutto l'universo, almeno dal punto di vista e fino al punto di vista di questo suo primo concetto.

In questo grado supremo della sua produttività, la ragione discerne nelle proprie determinazioni la essenza stessa del tutto, e, più o meno consapevolmente, considera sempre tutto l'universo dal punto di vista di queste sue determinazioni. Dal che s' intende che la metafisica compiuta è soltanto quella, e non può essere che soltanto quella che eleva a principio delle cose la stessa attività razionale; e non cerca altro in tutto l'universo che o le forme necessarie di predeterminazione o preformazione dell'attività razionale, ovvero la coscienza e lo sviluppo necessario dell' attività medesima.

studia la natura umana in questo stesso modo. Per me, naturalista e scienziato empirico sono lo stesso; e tutte le scienze particolari sono scienze *naturali*. Finchè la scienza *è* ragione, ma non ha per *oggetto* la ragione, in quell'ordine di cose di cui si occupa, è sempre scienza *naturale*.

Ciò posto si fa chiara ed evidente tutta l'insufficienza della gnoseologia kantiana. E per verità E. Kant non vede altro nell'attività sintetica originaria che una funzione puramente subbiettiva della ragione umana, come *separata* da tutte le forme naturali che essa presuppone, e come *tutt'altra cosa* dalla verità o dal principio del tutto. Perciò la ragione kantiana non è più la ragione nella sua integrità, ma (tutt' al più) una mezza ragione. Essa non pone nel tempo stesso e la forma e il contenuto del sapere; non è realmente e totalmente produttiva, ma semiproduttiva.

In quanto alla conoscenza sensibile, l'attività della ragione kantiana non va al di là del tempo e dello spazio. Egli è vero che uno dei tanti meriti di E. Kant è l'aver considerato il tempo e lo spazio non già come schemi o cornici, ma come funzioni che ordinano nel nostro spirito la molteplicità del mondo sensibile.

Ma, innanzi tutto, queste funzioni ordinatrici della molteplicità sensibile non corrispondono a nulla di reale nel mondo esterno. Il tempo e lo spazio, secondo Kant, non esistono fuori di noi, come se la natura esterna non fosse esterna, (*a noi ed a se stessa*) appunto perchè è spaziale e temporale. Kant ha creduto di fondare sulla *idealità trascendentale* del tempo e dello spazio il valore universale e necessario dalla conoscenza matematica; ma il fatto è che, se alle forme del tempo e dello spazio non corrisponde nessuna realtà in natura, tutte le determinazioni temporali e spaziali non possono essere che puramente ed esclusivamente subbiettive, e così, con tutta la loro universalità e necessità, non servono, nè possono servir di fondamento a nessuna scienza. Se il tempo e lo spazio non

sono funzioni oggettive ed eterne della stessa natura, se non sono determinazioni essenziali di ogni attività naturale, la loro idealità trascendentale si risolve in una pura e semplice legge della nostra facoltà d' intuire, e tutta la conoscenza matematica va a finire in un vasto ragnatelo che un soffio solo di scetticismo basta a disperdere. Ma c'è di più; imperocchè nell' oggetto della conoscenza sensibile non c' è soltanto qualche cosa di *temporale* e *spaziale*, ma tutto un complesso di determinazioni, le quali, *in quanto* e *per quanto* sono *oggetto* di conoscenza, non possono esser *date dal di fuori* (1).

(1) Il contenuto della conoscenza sensibile non è *dato* allo spirito, perchè, *in quanto distinto e determinato* (e solo *in quanto distinto e determinato* esso è *oggetto* del conoscere e non semplice *materia estranea* alla conoscenza), questo contenuto è un prodotto proprio della stessa attività conoscitiva. Kuno Fischer dice perciò giustamente: Das Nichtachten auf die eigene Thätigkeit ist der tiefste Grund unserer Irrthümer. So lange man in der Betrachtung der Himmelskörper an die Bewegung des eigenen Planeten nicht denkt, glaubt man an die Bewegung der Sonne, und das Gegentheil erscheint als Unsinn, als Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, der nach dem Augenschein geht. Und so lange man in der Betrachtung der Dinge überhaupt an die Selbstthätigkeit des eigenen Ich nicht denkt, erscheint, was man selbst thut, als etwas von aussen Gegebenes. Geschichte d. neu. phil. V. Band. s. 438. Zweite Auflage.

Questa verità è semplicissima; imperocchè, se il conoscere (l'attività infinita dell'essere *in quanto* conoscere) è la causa dell'oggetto *in quanto conosciuto* e del soggetto *in quanto conoscente*, egli è

In quanto alla conoscenza intellettuale, ognun sa che tutta l'attività della ragione kantiana si riduce alle dodici

chiaro che tutto il contenuto della conoscenza, *in quanto e per quanto* è contenuto nella conoscenza, *in quanto e per quanto* esiste per la medesima, non è, nè può essere che il frutto dell'albero stesso della conoscenza. Nè vale il dire che questo frutto non si forma e non matura, se l'albero non si trova in certe determinate condizioni, perchè le condizioni non sono la causa vera. Dante non avrebbe fatto la divina commedia, se non si fosse trovato in quelle determinate condizioni soggettive ed oggettive, ma queste condizioni soggettive ed oggettive, non sono il genio poetico di Dante, da cui veramente è stata creata la divina commedia. Queste stesse considerazioni sono applicabili anche all'attività del puro e semplice sentire, anzi sono applicabili ad ogni attività, come risulta da ciò che innanzi si è detto. Secondo Kant in vece il contenuto della conoscenza sensibile è dato all' animo nostro dalla *cosa in sè*. Ma Kant non ha dimostrato, nè poteva dimostrare l'esistenza della *cosa in sè*, e molto meno poteva dimostrare che la *cosa in sè* sia la causa di questo contenuto della conoscenza sensibile, perchè nella dottrina kantiana il concetto di causa, come quello di esistenza, è applicabile soltanto al fenomeno; e perciò il dire che *la cosa in sè esista* e sia la *causa* del contenuto della nostra conoscenza sensibile è una (anzi due) delle più profonde contradizioni del criticismo.

Enesidemo dice a questo proposito: « Sind.... die Begriffe *Existenz* und *Caussalität* nur in ihrer Anwendung auf dasienige giltig, was zu den Veränderungen unsers Gemüths gehört, und *in* demselben vorkommt; sind diese Begriffe nur Formen des Denkens der Wahrnehmungen: so kann keiner einzigen Vorstellung in uns

categorie, o, come dire, ai soli articoli del suo dodecalogo. Egli è vero che E. Kant, in tutte le sue profonde inve-

eine *reelle* Abhangigkeit von übersinnlichen Dingen zukommen, und so hat es gar keinen Sinn, wenn man diesen Dingen, die als etwas Uebersinnliches keine Wahrnehmungen ausmachen, eine Existenz und eine Caussalität in Beziehung auf gewisse Vorstellungen in uns beylegt. Die Vernunftkritik vill also allerdings den Real-Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen in etwas Uebersinnlichem gesetzt wissen; allein sie leugnet wieder durch die ihr eigene Bestimmung der Natur synthetischer Grundsätze *a-priori* die Moglichkeit der Bedingungen, unter welchen allein dem Uebersinnlichen und obiektiv Vorhandenen ein reeller Einfluss auf unser Gemüth beygelegt werden darf und kann » s. 377-78.

Ma ciò che meno si comprende nella dottrina kantiana, relativa alla conoscenza empirica, è come mai sia possibile che questa conoscenza risulti dalla composizione di una materia data dalla *cosa in sè* e di una forma prodotta dalla spontaneità dello spirito; ed il ridurre, come alcuni fanno ingenuamente, la conoscenza sensibile ad una specie di composizione chimica non è altro che rendere più evidente tutta l'assurdità di questa dottrina. Nella composizione chimica noi abbiamo questo: i componenti, *uniti* che siano, non sono più se stessi, ma un *terzo* (acqua, p. e.); separati che siano, sono se stessi, ma non più quel *terzo*, che era la loro *unità*. Nella conoscenza in vece i componenti (il concetto e l' oggetto, l'idea e la realtà, la forma e il contenuto) rimangono distinti, e tuttavia appunto così (come distinti) fanno *uno*. Nella conoscenza, l'unità non *neutralizza* i suoi termini, ma *li pone*, e pone l'uno, ponendo l'altro, e pone l'altro, ponendo l'uno. Qui si tratta di creazione, non già di neutralizzazione. Che la più semplice di tutte le

stigazioni e in tutte le sue grandi scoperte, è andato tanto al di là di questi articoli; ma questa è tutt'altra questione, e vuol dire che lo stesso Kant ha di gran lunga superato i confini dell'attività razionale, quale è descritta dalla sua *Critica della ragion pura* (1).

verità (l' originarsi di tutto il contenuto del sapere dell' attività dello spirito) non siasi veduta prima di G. Fichte, è cosa che fa maraviglia, come osserva profondamente Kuno Fischer. Ma che non si voglia intendere neppure dopo di Fichte è cosa che non si può spiegare altrimenti che così (colle parole dello stesso insigne pensatore): Denn das Nichtdenken ist für die meisten Menschen immer noch einfacher, als die einfachste Wahrheit. V. ib.

(1) E. Kant non si è arrestato al suo dodecalogo. I tesori di dottrina che si raccolgono da tutte le sue opere (tutto ciò, p. e., che ha veduto di vero e di profondo sulla *essenza* della materia, sulla *essenza* della vita, della libertà, etc.) sono la più felice violazione dei confini da lui assegnati alla ragione, e del numero sacramentale dei suoi concetti categorici. Ma questo vuol dire che E. Kant non ebbe il concetto chiaro della categoria. Nè, veramente, poteva averlo; imperocchè la categoria, qualunque essa sia, a qualunque sfera della realtà si riferisca, è sempre, *innanzi tutto*, l' identità dell' essere e del conoscere, che si fa oggetto del conoscere, e in quanto si fa oggetto del conoscere. Ora il punto di vista kantiano è il punto di vista dell'opposizione dell' essere e del conoscere. E poi, quando le categorie si contano sulla punta delle dita (o, quel che è peggio, si cerca di ridurle a due o tre, come fanno alcuni neocriticisti, cui il kantismo piace soltanto *a sistema ridotto*) questo solo basta a provare che non ci si è ancora elevati al vero concetto della categoria.

Finalmente, in quanto alla conoscenza *razionale* in senso stretto, tutti sanno che le *idee* kantiane non sono realmente che pure e semplici norme, e non hanno altro valore che quello di tendenze o aspirazioni, cui però non corrisponde nulla di oggettivo nella realtà stessa dell'universo (1).

La ragione di tutto ciò è che Kant non vede nell'attività razionale la continuazione di quella stessa attività che si svolge nella natura, e molto meno ci vede il trionfo di essa attività sulla sua esistenza naturale. L'attività della ragione, secondo Kant, non è la stessa attività assoluta, non è lo stesso principio infinito di tutta la natura, in quanto si eleva sulla sua esterna realtà e ne rifà men-

(1) L'unità dei fenomeni psichici, l'unità della natura, e l'unità dell'universo, secondo Kant, non hanno realtà, come per Lui non ha realtà l'unità delle determinazioni di un oggetto qualsiasi della percezione. Le determinazioni sono reali; l'unità loro è posta dal pensiero. Con questa dottrina E. Kant si oppone diametralmente a tutti coloro che dell'unità fanno *un oggetto*. Contro costoro ha perfettamente ragione. L'unità delle determinazioni dell'oggetto della percezione non è *una* delle determinazioni, una *tra* le determinazioni (purchè non si voglia considerare nell'oggetto che il puro e semplice meccanismo); e così l'unità dei fatti psichici non è *un fatto*; l' unità delle cose della natura non è *una cosa*; l' unità dell' universo non è *un ente, uno degli* enti. E sta bene. Ma ciò vuol dire che l' unità non affermi se stessa in tutto il molteplice di cui è unità? e che perciò non sia reale, come può e deve esser reale l'unità? e che non sia, infine, anch'essa *sperimentale*, in quel senso e in quel modo in cui può essere ed è sperimentale l' unità?

talmente il contenuto; ma è la facoltà di uno spirito, di cui non s'intende l'essenza, ed è una facoltà separata dal vero, che essa tuttavia si sforza di afferrare mediante le sue determinazioni subbiettive, come se fosse un uccello da pigliar colla rete. Intanto, allorchè si separa la ragione dal principio del tutto (l'attività razionale dall' attività universale), e perciò si fa della coscienza delle proprie determinazioni una coscienza diversa e tutt' altra da quella della stessa verità, tutta la rivoluzione kantiana va a monte, e i falsi indirizzi, contro dei quali combatte la *Critica della ragion pura*, rimangono a galla, benchè sotto forma diversa.

Ognun sa che lo scopo principale della *Critica della ragion pura* si è quello di combattere il duplice ed opposto indirizzo del dommatismo e dello scetticismo. Ma, col concetto di una ragione affatto subbiettiva e separata dalla verità, è egli mai possibile superare il dommatismo e lo scetticismo? A me non pare. E di fatti, qual' è il principio del dommatismo antekantiano? — Io penso così, dunque la cosa è così: io non posso pensare altrimenti, dunque la cosa non può essere altrimenti. Per la nostra ragione, A è puramente A, e tra A e non-A non c'è nulla di mezzo; dunque tutto ciò che è, è pura identità con se stesso, ed esclude assolutamente ogni qualsiasi conciliazione col proprio opposto. — Ebbene, che cosa sostituisce Kant a queste pretese del dommatismo? Vi sostituisce, come ognun sa, i suoi giudizii sintetici *a-priori*. Ma questi giudizii sintetici *a-priori* di E. Kant hanno forse una universalità *oggettiva*, ed una necessità *metafisica*? No certamente; imperocchè, se noi non possiamo

intuir nulla, senza la forma del tempo o dello spazio; se non possiamo intender nulla, senza i concetti categorici; se non possiamo ordinare i nostri concetti, senza servirci delle *idee* come di guida e di norma nella organizzazione del sapere, tutte queste necessità non sono necessità intrinseche ed assolute delle stesse cose considerate *in sè*, ma sono necessità e bisogni della nostra costituzione razionale, sono pure e semplici leggi della nostra soggettività. Dunque ciò che possiamo dire è soltanto questo: noi intuiamo così e così; noi intendiamo così e così; noi procediamo così e così. E sta benissimo. Ma qual'è il fondamento intrinseco, vero ed assoluto delle nostre affermazioni? Per tutta risposta noi non troviamo altro nella filosofia kantiana che questo soltanto: la nostra costituzione razionale, la nostra soggettività è fatta così. È come dire: *so bin ich*. Ora io domando: non è dommatismo codesto? Con ciò non voglio dire che il dommatismo kantiano sia la stessa cosa che il dommatismo di Wolff. Ma la questione non è questa: la questione è, se il criticismo abbia chiuso davvero l'epoca del dommatismo, se abbia veramente superata la posizione dommatica, considerata in generale e non già in questa o in quella sua forma storica.

E, se non ha superato il dommatismo in generale (e non già come questo o quello) ei s'intende da sè che non ha superato, nè poteva superare lo scetticismo. Che cosa è lo scetticismo, se non la coscienza della fragilità del dommatismo? Allorchè le basi della nostra conoscenza, allorchè i fondamenti del nostro sapere non consistono nella coscienza della stessa verità eterna ed assoluta, l' unica filosofia possibile e veramente legittima è lo scetticismo.

E di fatti è appunto lo scetticismo, anzi una più profonda vittoria dello scetticismo, il solo risultato naturale del kantismo, qualora lo si consideri nella sua propria forma storica, e non si tenga conto del vero spirito di esso. Questa vittoria dello scetticismo sul kantismo immediato e preso per sè è affermata trionfalmente nel novello *Enesidemo;* e a me fa meraviglia, anzi stupore il vedere come nessuno dei nostri neocritici abbia fatto la debita attenzione a questo monumento imperituro della potenza del pensiero scettico. Ma come mai è possibile, domando io, dichiararsi kantiano o neocritico e ripetere le dottrine del kantismo puro e, dirò così, *naturale*, senza informarsi della critica dello Schulze, e senza combatterla? Per me, ripetere le dottrine del kantismo, dopo la critica dello Schulze, è come ripetere le dottrine del Rosmini o del Gioberti, dopo la critica di B. Spaventa (1).

(1) Dopo la critica del nuovo Enesidemo, non ci sono che due vie: o andare avanti, o andare indietro. Il vero pensiero filosofico va avanti; il pensiero fiacco ed impotente torna indietro, o ristagna e si dimena tra l'*a-priori* e l'*a-posteriori*. O, tutto al più, ignaro del vero significato della sintesi *a-priori*, pur non sapendo in che cosa essa davvero consista, si fa a cercare l'origine della medesima; si fa a cercare, cioè, l'origine di ciò che origina tutto quello che c'è per noi, che originò tutto quello che ci fu per i nostri antenati, che originerà tutto quello che ci sarà per gli avvenire. E intanto questo porre il carro innanzi ai buoi, questo ignorare assolutamente il più profondo concetto della dottrina di Kant, questo appunto è il grande progresso dell'evoluzionismo sulla *sintesi kantiana*.

Eppure la vera gloria di E. Kant sta nell'essere stato Egli il primo a porre l'attività razionale come il centro di tutto l'universo intellettuale, il primo a scrutare nelle funzioni dell' attività conoscitiva i principii della realtà tutta quanta. Aperta questa via, non era possibile che lo spirito filosofico non arrivasse a trovare nell'attività infinita del conoscere l'attività stessa infinita dell'essere, come *distinta ed individuale*, *pensante* e *parlante*. Descrivere questa marcia trionfale del pensiero filosofico qui non è possibile, e non fa al mio proposito. Credo però di poter affermare (e questo è lo scopo del mio ragionamento) che la gnoseologia, senza la metafisica, è l' assurdo degli assurdi, e che la prova più evidente di questa verità ci è data dallo stesso genio immortale di Königsberg.

Ed ora, per raccogliere le fila e determinare il risultato del nostro discorso, vediamo brevissimamente quale sia la forma propria e quale il valore dell'attività metafisica, considerata nella sua relazione coll'attività scientifica particolare.

Chiunque si faccia ad esaminare il lavoro proprio e speciale delle singole scienze, non può non accorgersi che ogni scienza particolare, meno la teologia positiva, di cui or ora diremo, non fa altro che dividere l'oggetto proprio da quello di tutte le altre scienze sorelle, dividerlo in secondo luogo anche in se stesso, e studiarlo esattamente in tutte queste divisioni. Così la fisica stacca il suo oggetto da quello della chimica e di tutte le altre scienze naturali, lo partisce in fenomeno luminoso, in fenomeno acustico etc., e si fa a studiarlo con tutta esattezza in ciascuna di queste sue parti. Da ciò si scorge

che l' intendimento proprio delle singole scienze è quello di considerare il proprio oggetto nella sua più assoluta indipendenza, e in tutta la molteplicità e peculiarità di ciascuna delle sue forme. Il fenomeno fisico assume questa forma, e quest'altra, e quest'altra. Sotto questa forma si manifesta così, e così; ed è governato da questa legge, e da quest'altra, e da quest'altra. E così su questo andare per tutti gli altri aspetti, per tutte le altre faccce, sotto delle quali ci si presenta in natura. L' interesse adunque della ricerca scientifica particolare è appunto la particolarità dell'oggetto proprio, è il contenuto speciale del medesimo, considerato, esaminato e determinato in tutta la svariatezza delle sue forme, in tutti gli elementi delle medesime, e in tutta la rigidezza delle cause e delle leggi che lo governano in ciascuna delle sue manifestazioni. Egli è vero che la scienza particolare si può anche sollevare fino alla comparazione del proprio oggetto con quello di altre scienze sorelle. Ma la comparazione a cui può giungere la scienza particolare non è mai una comparazione veramente intrinseca ed assoluta. E per verità la scienza comparata pone sempre come centro un oggetto particolare, e tutta la sua attività comparativa non va mai, nè può mai andare al di là di quella relazione, che un determinato oggetto particolare può avere ed ha realmente con altri particolari oggetti analoghi. Per esempio, la filologia comparata muove da una lingua primitiva o relativamente primitiva, che essa stabilisce come il punto di unione, e si fa quindi a particolareggiare tutta una famiglia di lingue nei loro determinati rapporti colla medesima. In tutto questo studio im-

portantissimo della scienza comparata, qualunque essa sia, l'attività scientifica non s' interna però fino al punto veramente ed assolutamente centrale, non si profonda nell' unità essenziale ed ideale di tutti i possibili oggetti, perchè non è questo il suo scopo, ma perciò non penetra nel vero nesso intimo di essi, non chiarisce e determina quel nesso, che non è più un oggetto fra gli oggetti, ma è il principio e l'essenza comune e vitale di tutti gli oggetti. Così la filologia comparata non si eleva, nè si può elevare insino alla natura universale della lingua, non può considerare nessuna lingua nella sua relazione coll'unità ideale di tutte le lingue possibili; imperocchè questo studio della lingua nella sua unità ideale non è possibile senza la metafisica. Ma s'intende da sè che ogni scienza, o grado della scienza ha la sua natura e il suo compito. In verità nessuna scienza particolare può determinare scientificamente il principio comune ed universale di quello stesso ordine di cose, in cui si aggira. Che cosa è il processo fisico in generale, come unità di tutti i possibili processi fisici? E che cosa è il processo chimico, o il processo fisiologico, o il processo psichico, come unità di tutti i possibili rispettivi processi nella sua vera intrinsechezza, universalità e significazione? Con ciò, ripeto, non si vuol dire che la scienza particolare non faccia bene il compito suo, in quanto scienza particolare. Il compito della scienza particolare non è la determinazione dell' unità, ma la determinazione della differenza, ed è in questa determinazione appunto la sua vera forza e la sua vera grandezza. S' intende però, d' altra parte, che la scienza particolare, chiusa come è nelle differenze

delle cose, non può fare altro che stabilire le cause e le leggi delle medesime. E siccome colle sole cause e colle sole leggi non s'intende, nè si può intendere il gran fatto della realtà universale, il fatto di tutti i fatti, che è il progresso, è l' incesso ascendente della natura, così è chiaro che la scienza particolare non può mai sciogliere l'enimma, non può spiegare il mistero della realtà. Colle sole cause e le sole leggi, non si esce dal caos, perchè anche il caos ha le sue cause e le sue leggi. Ma l' ufficio della scienza particolare non è questo, nè può essere snaturato. Quando l' attività scientifica particolare ha esattamente determinato, quando ha perfettamente differenziato il fatto, di cui si occupa, ed ha stabilito rigorosamente le sue cause e le sue leggi, non ci è altro a pretendere. I fini delle cose, le idee direttrici del movimento e del progresso della realtà non han che fare colla scienza particolare, in quanto tale; e perciò fa benissimo lo scienziato puro, allorchè prescinde da ogni considerazione teleologica; è questo anzi il suo dovere. Il torto dello scienziato puro comincia allorchè egli, uscendo dai suoi confini, si fa a sostenere senza ragione la impossibilità o la illegittimità di ogni qualsiasi considerazione teleologica delle cose, senza notare che questa impossibilità ed illegittimità è relativa soltanto alla scienza particolare. La verità adunque e la grandezza, ma nel tempo stesso il limite della scienza empirica sta nel fatto, nella differenza, e nell'autonomia delle cause e delle leggi che governano il fatto o la differenza: è, in somma, il contenuto e il valore particolare delle cose.

Veniamo ora alla forma propria dell'attività scientifica della teologia positiva.

Sappiamo già che la teologia positiva ha per sua base e fondamento una determinata rappresentazione religiosa della Divinità, quella rappresentazione che essa crede, e, a suo modo, dimostra come vera e compiuta. Dal punto di vista di questa determinata rappresentazione religiosa della Divinità, la teologia positiva si fà a studiare, in modo proprio e speciale, tutto il suo mondo interno e tutto il suo mondo esterno. Studiando tutto il suo mondo interno, il quale consiste in tutta quella serie di rappresentazioni e di credenze religiose che più o meno si avvicinano, più o meno si discostano dal suo punto di vista dommatico e dalle sue formole diffinitive, la teologia positiva, divenuta critica ed apologetica, investiga il dito di Dio in tutte le manifestazioni religiose della coscienza umana, e qui trova un avviamento più o meno diretto alla vera fede ed alla vera dottrina, lì un deviamento della coscienza umana, permesso dalla provvidenza per un fine più o meno visibile, più o meno invisibile all' occhio dei mortali. Studiando il suo mondo esterno, cioè, la natura e l' uomo come subbietto consciente, la teologia positiva, divenuta cosmologia sacra ed antropologia sacra, getta il suo sguardo superiore su tutti gli oggetti delle scienze empiriche, e si fà a contemplarli dall' altezza del principio unico ed universale e del fine supremo ed unico di tutta la creazione. Dinanzi a questo sacro sguardo del teologo positivo, tutto l' universo materiale e spirituale si appunta in Dio, ed ha il suo unico

fine soltanto in Dio. Ma siccome i principii proprii ed intrinseci delle cose non hanno vero valore di principii, dinanzi a questa coscienza, giacchè il principio *unico* del tutto ha un'esistenza a sè ed affatto indipendente dai medesimi (i quali così restano come esclusi ed espulsi dal mondo della verità), deve avvenire necessariamente che anche i fini intrinseci di tutte le sfere della realtà e il loro interno e proprio significato , più o meno consapevolmente, siano disconosciuti e negati dalla teologia positiva. E così altro non resta , dinanzi alla coscienza , che un'immensa opera d'arte, un immenso e prodigioso artificio, una tela infinita , che ha fuori di sè la mano che la tesse, ha fuori di sè ogni sua verità, ogni sua destinazione. Dal fondo di questa dottrina del teologo positivo par di sentire la voce dell'antico poeta, che, volto a tutte le cose dell'universo, ripeta, non senza un intimo e profondo sgomento : *sic vos non vobis.* In questa dottrina adunque , come è chiaro , la coscienza religiosa finisce collo smarrire se stessa , collo smarrire il suo stesso significato interiore ed assoluto , e col prorompere perciò in un sospiro angoscioso di ritrovare il suo proprio fine e il suo proprio significato in un mondo di là , in una vita non terrena (1).

Da tutto ciò risulta che , se il punto di vista e l' attività propria delle scienze empiriche strettamente dette non ci fà scorgere la significazione vera ed assoluta delle cose, e perciò non ci fà uscire dal caos; il punto di vi-

(1) Vedi nota a pag. 29.

sta e l' attività propria della teologia positiva, facendoci ravvisare il significato e il valore di ogni realtà, e della stessa coscienza religiosa, non in se stessa e nella sua interna virtù, ma in un principio e fine essenzialmente estrinseco alla medesima realtà, di cui pur si dice principio e fine, non fa che spargere su tutte le cose una luce sinistra, paurosa e sepolcrale, perchè inabissa tutto in una vuota identità e tutto indirizza ad un fine, che è l' assoluta negazione di ogni interno valore, di ogni libera energia, di ogni indipendenza. Dinanzi alla coscienza dello scienziato empirico strettamente detto l'universo tutto quanto si scompone e disorganizza, e di sè non mostra che le membra sparte, benchè esattamente studiate in tutte le loro determinazioni e in tutte le loro leggi particolari. Dinanzi alla coscienza del teologo positivo l' universo si ricompone e ridiventa un tutto, ma questo tutto ha il suo principio e la sua vita fuori di se stesso, e perciò non è un tutto davvero, non è un reale organismo.

In fin delle fini adunque, benchè per opposte vie, tanto la scienza empirica strettamente detta, che la teologia positiva ci menano allo stesso risultato: alla negazione della vita ideale e reale dell'universo, e quindi all'assoluta impossibilità d'intendere la significazione vera ed eterna di tutte le cose. Ebbene, questa significazione vera ed eterna di tutte le cose ci è data dalla metafisica; e non può esserci data che dalla metafisica. E la ragione di ciò è che l' attività metafisica non differenzia e determina il contenuto delle cose, separandolo dall'unità del tutto; nè riduce tutte le cose alla loro unità, senza discernere più o meno

determinatamente l'unità stessa nella differenza propria delle cose. Lo spirito di ogni metafisica è appunto questo; imperocchè una dottrina puramente ed assolutamente monistica, ovvero una dottrina puramente ed assolutamente pluralistica non c'è, nè ci potrebbe essere nella storia della filosofia. La perfetta ed esclusiva immedesimazione di tutte le cose, il monismo assolutamente rigido non è possibile. E così non è possibile il puro e semplice pluralismo schietto ed assoluto. Siano pure nient'altro che apparenze ed illusioni tutte quante le cose; queste apparenze ed illusioni non si possono negare, come non si può negare il principio universale, in cui esse s'inabissano. E così similmente, siano pure differenti ed opposte quanto si voglia le cose tutte dell'universo; una certa unità in cui si risolvano, o da cui derivino tutte le differenze e tutte le opposizioni non si può negare giammai. La prova di questa verità è in tutta la storia della filosofia.

Ma, se il differenziare e l'immedesimare è nella essenza stessa dell'attività metafisica, egli è chiaro che la metafisica vera e compiuta non può essere altra che quella, la quale, immedesimando assolutamente tutte le cose dell'universo nell'unità del principio, differenzia assolutamente questo principio medesimo, secondo la natura propria e speciale di tutte le cose. Assoluta medesimezza nell'assoluta differenza; assoluta differenza nell'assoluta medesimezza, ecco le leggi della vera e compiuta metafisica, ecco le leggi della verità universale ed organica. Ed intendendo bene questo concetto fondamentale, si può vedere agevolmente come la vera metafisica non abbia, nè possa aver parti separate; giacchè la scienza dell'identità non è possibile, se

non si tien d'occhio le differenze; e la scienza delle differenze non è possibile, se non si ha presente l'identità. L'identità è l'attività creativa; le differenze son tutte le forme naturali e spirituali della esistenza di essa. La forma suprema e sopramondiale dell'attività creativa è la scienza stessa dell'attività creativa; è la metafisica. *Viditque Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona.*

Mi par di sentire: — poesia, poesia —. Si poesia, ma *eterna* poesia dell'*eterna verità.*